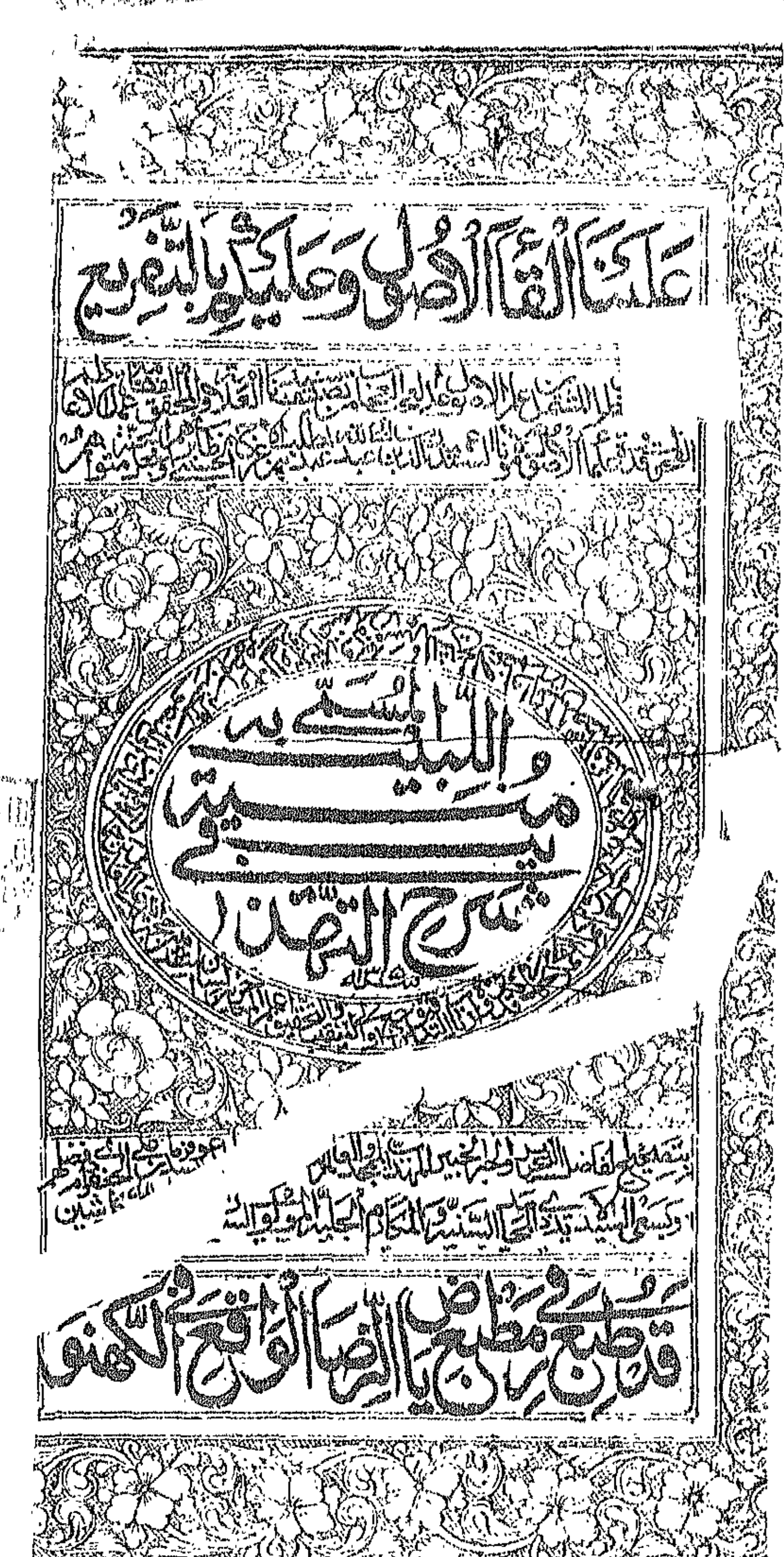
RESERVED



علمنا القاء الاصول وعليكم بالتفريع

شرح التهذيب

قد طبع في مطبع ... الواقع في لكهنو

(١٢)
٣
M.A.LIBRARY, A.M.U.
AR631
٢١٩
CHECKED 2002 CHECKED 1996-97

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله اللهم ان احمدك حمدا لا يقدر بحصره ولا يحصار قدره ولا ينبغي ذكره ولا يطول نشره ولا عده ولا ينقضي امده واشهد ان لا اله الا الله شهادة موجبة لجميل الاجر سالبة لثقيل الوزر خالية لمرايا الثواب خالية من الشك والارتياب وصلى الله على سيد المرسلين خاتم النبيين محمد المصطفى وعلى آله الائمة الطاهرين صلوة تدوم الى يوم الدين وبعد فان الالتفات الى علم اصول الفقه وصرف الهمة الى عرفانه وامعان النظر فيه والبحث عن اقسامه وافنانه وبذل الوسع الطاقة في ايضاحه وبيانه من الامور المهمة والفروض اللازمة اذ يتعين به امتثال الاوامر الالهية واستعمال القوانين الشرعية وكان شيخنا الاعظم ورئيسنا المعظم افضل العلماء على الاطلاق واكمل الفضلاء في الافاق قدوة ارباب التدقيق مرجع اولي التنقيب والتحقيق اعلم المتاخرين لسان المتقدمين حجة الله على العالمين جمال الملة والحق والدين سديد الاسلام والمسلمين حسن بن يوسف بن المطهر الحلي قدس الله نفسه ونور رمسه انار الله برهانه واعلى شانه ورفع في الجنان مكانه قد صنف في هذا العلم كتبا كثيرة مختصرا ومطولا وكان اقلها حجما واكثرها علما واحسنها ترتيبا ونظما كتابه المسمى بتهذيب الاصول فانه قد اشتمل على الحاصل من المحصول واحتوى على النهاية من علم الاصول لكنه لغزارة علمه وبراعة حجمه يحتاج الناظر فيه الى الشرح والتنبيه فحببت ان املي عليه شرحا موضحا لمسائله مقررا لدلائله ممهدا لقواعد مشيدا لمقاصده من غير تطويل يفضي الى الملال وتقليل يوجب الاهمال والاخلال فوضعت هذا الكتاب المسمى بمنية اللبيب في شرح التهذيب ملتمسا من الله حسن التوفيق والهداية الى سواء الطريق وهو حسبنا الله ونعم الوكيل قال المصنف رحمه الله بعد الخطبة ورتبت هذا الكتاب على مقاصد الاول في المقدمات وفيه فصول الاول في مباحث تصور المركب يستلزم تصور مفرداته الا ما طابقها من حيث هي صالحة للتركيب اقول المقاصد جمع مقصد وهو موضع القصد والمقدمات جمع مقدمة والمقدمة عبارة عن قضية جعلت جزء قياس وحجة والمراد بها هنا ما يجب تقديمه من المباحث قبل الخوض في مسائل الكتاب والفصول جمع فصل وهو لغة القطع ويطلق على المميز الذاتي والمراد

ههنا ما يتوصل اليه بعضها عن بعض اذا تقرر هذا فنقول كل طالب من الامور يجب ان يكون

له الوباعث ارثا فان طلب المجهول المطلق مستحيل فيلزم ان يكون متصورا للغاية والا لكان طلبه عبثا ولذا ابتدا

بتعريف هذا العلم ثم ذكر غايته اعني الغرض المطلوب منه وانما قدم الاول على الثاني لتقدمه عليها في الوجود

الخارجي ولكن الغاية متقدمة على ذي الغاية في الوجود الذهني ولان العلم بالغاية من حيث انها

غاية لشيء معين انما يتحقق بعد العلم بذلك الشيء بوجه ولما كان اصول الفقه مركبا من الاصول والفقه وهما جزء

المادي او من ضاف الاول الى الثاني وهو جزء الصوري فهذه قاعدة كلية لكل مركب وان تصور اي حصول صورة

في العقل يستلزم تصور اجزائه لا مطلقا ولا من كل وجه بل من حيث صلاحيتها للتركيب كالخشب مثلا اذا

تصور الكرسي يجب ان يتصور اجزاءه من الخشب والحديد ولا من كل وجه بحيث يعلم كونهما مركبين من المادة

والصورة او الجواهر المفردة او كونهما قديمين او حادثين بل من حيث صلاحيتهما للتركيب والتأليف وهذا المدعى

اعني استلزم تصور المركب تصور اجزائه ظاهر لان حصول المركب في العقل منفكا عن اجزائه محال لاستحالة

تحقق الكل بدون جزئه بالضرورة قيل عليه ان اريد بتصور المركب التصور التام استلزم تصور اجزائه كذلك فلم

يكف تصورها من الوجه المذكور وحده وان اريد به مطلقا ولو بوجه ما لا يستلزم تصور شيء

من اجزائه فضلا من تصورها اجمع من الوجه المذكور واجيب بان ههنا قسما اخر هو المراد وهو تصوره من

حيث التركيب فانه يستلزم تصور اجزائه من هذه الحيثية **قال** قدس الله سره والاصول لغة ما يبتنى عليها غيرها وعرفا

الادلة والفقه لغة الفهم وعرفا العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة

فخرج العلم بالذوات والصفات والاحكام العقلية وكون الاجماع وخبر الواحد ونظائرهما وعلم المقلد والاحكام الضرورية كالصلاة

والزكوة **اقول** المذكور ان تصور المركب يستلزم تصور مفرداته فتصور اصول الفقه مركبا من الاجزاء الثلثة المذكورة انما

يتحقق بتعريف كل واحد منها على ترتيبها فالاصول لغة ما يبتنى عليها غيرها وعرف الاصوليين عبارة عن الادلة لانها العلم بالمدلول انما

واما الفقه فهو بحسب الوضع اللغوي عبارة عن الفهم قال الله تعالى لا يفقهون اي لا يفهمون وقال لا تفقهون تسبيحهم

اي لا تفهمون والفهم قيل هو العلم وقيل هو جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب فيطلق الفهم

الفهم على العامي الفطن كذلك العلم عليهما واما في عرف الاصوليين فهو عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية الفرعية

المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة فالعلم كالجنس يشتمل جميع العلوم وقيد تعلقه

بالاحكام يخرج العلم المتعلق بالذوات والصفات الحقيقية وتقييد الاحكام بالشرعية يخرج العلم المتعلق بالاحكام العقلية

[illegible] والحسن والقبح عند من يجعلهما عقليين تقييدها بالفرعية يخرج العلم المتعلق بالاحكام الشرعية
[illegible] خبر الواحد ونظائرهما كالقياس والاستصحاب والاستحسان حجة وتقييدها بكونها مستدلا على اعيانها يخرج
علم المسائل [illegible] بالاحكام الشرعية الفرعية لكن لا بالاستدلال على اعيانها بل من حيث ان المفتي افتاه به وكلما افتى المفتي به فهو
[illegible] الذي يستمر عليه فقهها وتقييدها بكونها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة يخرج العلم المتعلق بالاحكام
الفرعية ككون وجوب الصلاة والزكاة وتحريم الخمر والميتة فانها اشتهرت في الدين حتى صارت معلومة الثبوت من دين الاسلام بالضرورة
والنكاح والاشياء مما يصلح للاستدلال عليها [illegible] ثم خرج علم الله تعالى عما ذكر من القيود فان الاحكام المعلومة للمقلد يستدل
المجتهد على اعيانها فيصدق عليه الحد المذكور فانها احكام شرعية فرعية يستدل على اعيانها وان لم يكن المستدل غيره ويدخل
في هذا الحد علم واجب الوجود تعالى وعلم الملائكة عليهم وعلم النبي صلى الله عليه وآله بالاحكام المتلقاة من الوحي بهذا الوجه المذكور
فاذن هذا الحد غير مطرد ولو قيد بحصول العلم بتلك الاحكام بالاستدلال كما فعله جماعة من المتأخرين اندفع النقض الذي كان يلزم
ولجميع الوحي وعلم الملائكة والنبي وعلم المقلد ايضا الا ان يقال المقلد ايضا يستدل على كل حكم بانه [illegible] ما افتى به المفتي
فهو حكم الله تعالى في حقه واعتراض [illegible] اشكاله في الحد قال قدس الله سره وظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم اقول هذا
جواب سؤال يرد على حد الفقه المذكور وتقرير السؤال ان يقال ان الفقه من باب الظنون وان اكثره [illegible] خبر الواحد والقياس والاستصحاب
انما تفيد الظن فكيف يجعل جنسه العلم مع التباين بين العلم والظن وتقرير الجواب المنع من كونه من باب الظنون بل هو معلوم والظن واقع
في طريقه وذلك لان المجتهد اذا غلب على ظنه ان هذا حكم شرعي بامارة من الامارات الشرعية حصل عنده مقدمتان قطعيتان احديهما ان الحكم الفلاني
مظنون الثبوت بالطريق الشرعي فهي متيقنة وجدانا فان حصول الظن للظان معلوم له بالوجدان والثانية ان كل مظنون الثبوت
بالطريق الشرعي يجب العمل به وهذه المقدمة ايضا يقينية فان الاجماع واقع على وجوب العمل بالظن الحاصل من الطريق الشرعي
وهما ينتجان وجوب العمل بذلك الحكم فقد ظهر ان الحكم معلوم والظن واقع في طريقه لانه من تصورات المقدمات لا من
النسبة الحكمية فان قلت نتيجة هذا القياس المركب من هاتين المقدمتين انما هو وجوب العمل بالحكم وذلك
لا يستلزم كون الحكم معلوما والنزاع انما هو في تلك الاحكام [illegible] الحكم معلوما بل وجوب العمل به معلوم قال قدس الله روحه
وليس المراد من العلم بالجميع بالفعل بل قوة قريبة منه اقول هذا جواب سؤال آخر يرد على حد الفقه المذكور ايضا
وتقرير السؤال ان يقال المراد بالاحكام في قولكم الفقه هو العلم بالاحكام ان كان بعض الاحكام لم يطرد لدخول بعض
[illegible] في حد [illegible] كما ان المقلد قد يعلم بعض الاحكام الشرعية بالاستدلال على اعيانها فلا يكون بذلك فقيها مع صدق الحد المذكور عليه
وان كان المراد جميع الاحكام [illegible] لثبوت لا ادري في كثير من الفقهاء الا [illegible] علما بجميع الاحكام الشرعية الا ترى حتى ان الكل

سئل عن اربعين مسئلة فقال في ستة وثلثين منها لا ادري والجواب انا نختار القسم الثاني

انما يلزم على تقدير ان يراد العلم بالجميع بالفعل وليس ذلك مرادا وانما على تقدير ان يراد العلم

الفعل بحيث يكون متمكنا من استخراج الاحكام الشرعية من ادلتها التفصيلية وهو الواقع فلا انعكاس

المعنى تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه **اقول** لما فرغ من تعريف جزئي اصول الفقه الملقبين اعني الاصول والفقه شرع

في تعريفه من حيث انه لقب وهاهنا فائدة الاول منهما الى الثاني واعلم ان الاسم ينقسم الى اسم العين وهو ما لمسماه جثة كرجل

وفرس والى اسم المعنى وهو ما ليس لمسماه جثة كعلم ونطق وكل منهما ينقسم الى اسم غير صفة

كما ذكرنا في المثال فيهما والى اسم صفة كقائم وراكب

في الاول وصادق وكاذب في الثاني اذا تقرر هذا فنقول المصنف قدس الله روحه اشار الى ان الاضافة المذكورة في تعريف

اضافة اسم المعنى الى الشيء فان الاندراج هذه الاضافة التي هي جزء اصول الفقه في هذا الكون الاصول من اسماء المعاني وهي من

افرادها تخصصت باعتبار تخصيصه وتعلقها اعني المضاف وهو الاصول والمضاف اليه هو الفقه ومن غايتها افادتها

تخصيص المضاف بالمضاف اليه وينبغي التقييد بقولنا في المعنى التي عينت له لفظة المضاف كما ذكره فخر الدين الرازي في

المحصول فانا اذا قلنا مكتوب زيد لم يكن المكتوب مختصا بزيد الا في كونه مكتوبا له فقط لا في كونه مسموعا له ولا منظورا اليه الى

غير ذلك مما يظهر مشاركة غيره له فيه وح نقول في اضافة الاصول الى الفقه تفيد اختصاص الاصول بالفقه في كونها اصولا له

قال قدس الله روحه فاصول الفقه مجموع طرق الفقه على الاجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها **اقول**

لما فرغ من تعريف اجزاء اصول الفقه شرع في تعريفه نفسه ولما كانت الفاء موضوعة للتعقيب كان قوله فاصول الفقه

يشعر بلزوم تعريفه لما ذكره من تعريف الاجزاء وقوله مجموع طرق الفقه احتراز من الطرق الواحد من طرق الفقه فانه وان

كان من اصول الفقه الا انه ليس اياه لتحقق المغايرة بين الشيء وجزئه وطرق الفقه يشمل الادلة والامارات وقوله على

الاجمال معناه كون تلك الادلة ادلة في الجملة من غير اعتبار كونها ادلة في الصورة المخصوصة المعينة فانا اذا قلنا ان

الاجماع حجة مثلا لا انه حجة في المسئلة الفلانية وانه في المسئلة الفلانية فان ذلك ليس من اصول الفقه وقوله وكيفية الاستدلال

بها يريد بها الشرائط التي يصح معها الاستدلال بتلك الطرق مثل كونه سالما عن المعارض او راجحا عليه وقوله حال

المستدل بها اراد به البحث عن المفتي والمستفتي والاجتهاد واحكام المجتهدين فان الطالب لحكم الله تعالى ان كان عاميا فوجب

عليه الاستفتاء وان كان عالما وجب عليه الاجتهاد **قال** قدس سره باعتبار العلمية العلم بالقواعد التي تستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية

اقول لفظ اصول الفقه مركب اضافي من الاصول والفقه وكل واحد من جزئيه قد وضع في اللغة لمعنى واستعمل في العرف

يعني الغرض كما تقدم بيان ان مجموع هذين اللفظين صار علما اي علم مخصوص فصار اللفظ بهذا الاعتبار تعريفا لفظيا بحسب
الافراد والتركيب فهو يتوقف على معرفة معاني الاجزاء التي تركب منها لامتناع العلم بالمركب من تعريف اجزائه لا يستلزم معرفته من حيث المركب
فمعرفة اجزائه ومن ثم قدم ذلك التعريف الثاني باعتبار كونه لقبا اي علما على هذا العلم فهذا لان الالتفات فيه الى الاجزاء من حيث دلالتها
على ما وضعت له لغة وعرفا وانما الالتفات فيه الى الاستعمال الطارئ وهو كونه علما على العلم المخصوص فاعرف هذا فنقول رسمه باعتبار
هذا الاعتبار اعني باعتبار كونه مجموع لفظي اصول الفقه علما على ما ذكره المصنف هو العلم بالقواعد التي تستنبط منها الاحكام الشرعية
الفرعية فقولنا العلم جنس وتقييده بالقواعد يخرج العلم المتعلق بغيرها والمراد بالقواعد الامور الكلية التي ينبني عليها غيرها
وقولنا التي تستنبط منها الاحكام يخرج العلم بالقواعد التي تستنبط منها معرفة الماهيات والصفات وتقييد الاحكام بالشرعية يخرج القواعد
التي يستنبط منها الاحكام العقلية وتقييدها بالفرعية يخرج القواعد التي يستنبط منها الاحكام الشرعية الاصلية مثل كون الاجماع حجة والدال
التعريف رسما لهذا لان التعريف بالجنس والعوارض الخارجة عنه فان قلت هذا الرسم ليس باعتبار العلمية فانه دال على العلم الذي يصدق
لفظ اصول الفقه عليه باعتبار العلمية او غيرها بل هو تفسير لمدلوله ومعناه على ان هذا رسم باعتبار فان قلت المراد بقوله باعتبار العلمية
رسمه من غير التفات الى مدلول اللفظين المضاف احدهما الى الآخر اعني اصول الفقه لا بحسب اللغة ولا بحسب العرف بل رسمه من حيث
هو مسمى باصول الفقه وحينئذ يتأتى ذلك كون الرسم باعتبار العلمية قال قدس الله روحه ومعرفته واجب على الكفاية لتوقف
العلم بالاحكام الواجبة عليه اقول معرفة هذا العلم واجبة ووجوبها على الكفاية بمعنى ان الشارع تعلق غرضه بها
لا من مباشر بعينه فاذا اتى بها بعض المكلفين سقط عن الباقين اما كونها واجبة في الجملة فلانه قد ثبت في علم الكلام
وجوب التكاليف في وجوب العلم المتوقف عليه بما وقع التكليف به اعني الاحكام الشرعية وذلك لا يتم الا بهذا العلم اذ العلم
المتعلق بالاحكام انما يستفاد من ادلتها وهي انما تبين في هذا العلم وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب والا لزم خروج
الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا او تكليف ما لا يطاق وكلاهما محال واما كون وجوبها على الكفاية فلانها لو لا
وجبت معرفة هذا العلم هو الفقه ووجوبه انما هو على الكفاية فيكون هذا اولى بكونه على الكفاية لانه تابع والتابع لا يكون اشد
مرتبة من المتبوع قال قدس الله روحه وقدم بعد علم الكلام والنحو واللغة اقول انما اخر هذا العلم عن علم الكلام
فلان هذا العلم باحث عن ادلة الاحكام الشرعية وكونها مفيدة لها شرعا وذلك يتوقف على معرفة الله تعالى فان في الحكم الشرعي
لا بد من معرفة الشارع تعالى وتقدس في صفاته من كونه قادرا مريدا مرسلا للرسل ومصدقا للرسول وعصمته وذلك انما
يتبين في علم الكلام اذ هو المتكفل ببيان هذه الاصول الاربعة كلها فهذا العلم متوقف على علم الكلام فكان بعده واما تأخره عن
اللغة والنحو فلان الادلة الشرعية التي يبحث عنها في هذا العلم انما يستفاد من الكتاب والسنة وهما عربيان فيتوقف معرفتهما

على معرفة اللغة العربية وعلى معرفة النحو لاختلاف معاني اللفظ الواحد العربي عند اختلاف حركاته الاعرابية كما
تقول ما احسن زيدا وما احسن زيد وما احسن زيد فان الاول تعجب ومعناه شيء احسن زيدا والثاني نفي ومعناه ما احسن زيد والثالث
استفهام ومعناه اي خلق من اخلاق زيد احسن واي عضو من اعضاء زيد احسن ودلالة هذه الالفاظ على هذه المعاني انما تستفاد
من علم النحو فكان هذا العلم متاخرا عن اللغة والنحو ثم واعلم انا لا نريد بتاخر هذا العلم عن هذه العلوم انه متاخر عن جميع
مسائل كل علم من هذه العلوم بل على ما يتوقف عليه منها خاصة فان المتكلم يبحث مثلا عن الاعراض هل هي باقية ام لا وهل اللون
البسيط عبارة من السواد والبياض خاصة او عنهما وعن الخضرة والحمرة والصفرة وهل يجوز خلو الجسم من اللون والطعم والرائحة ام
لا ولا تعلق لهذا العلم بهذه المسائل وامثالها اصلا فلا يكون متاخرا عنها **قال** قدس الله روحه وغايته معرفة احكام الله تعالى
لتحصيل السعادة الابدية بامتثالها **اقول** لما ذكر تعريف اصول الفقه وموضوعه وشيئا من مرتبته شرع في ذكر غايته والغرض
المطلوب منه اعلم ان الشيء قد يراد لذاته فلا يكون له غاية وراء ذاته بل غايته هي ذاته وقد يراد لغيره فيكون ذلك الغير غاية
له ثم ذلك الغير قد يراد لذاته وقد يراد لامر اخر وهكذا الى ان ينتهي الى امر يراد لذاته فيكون ذلك الامر هو الغاية
الذاتية والمتوسطات بينه وبين ذي الغاية غايات بالعرض ولما كان هذا العلم باحثا عن ادلة الفقه وكيفية استنباط الاحكام
الشرعية منها كانت غاية هذا العلم هو الفقه اي معرفة احكام الله تعالى وغاية الفقه والغرض المطلوب منه تحصيل السعادة
الابدية والخلاص من الشقاوة السرمدية لامتثال اوامر الله تعالى والانتهاء عن نواهيه وتحصيل السعادة والخلاص عن الشقاوة
مقصود لذاته فهو الغاية الذاتية والفقه داخل في الغايات الذاتية بالنسبة الى هذا العلم فلا امتناع في كون بعض العلوم غاية لعلم اخر
كما لا امتناع في كونه الة له **قال** قدس الله روحه ومباديه التصديقية من الكلام واللغة والنحو والتصورية من الاحكام **اقول**
لكل علم على الاطلاق مسائل يبحث عنها ومباد لتلك المسائل وهي قسمان تصورات وتصديقات فالمبادي التصورية هي
حدود اشياء تستعمل في ذلك العلم وهي اما حد موضوع العلم او حد اجزائه او حد جزئياته ان كانت له جزئيات او حد عرض ذاتية منه
له واما المبادي التصديقية فهي مقدمات يبتنى عليها العلم وهي قد يكون ضرورية وقد يكون كسبية يتكفل ببيانها
علم اخر تكون مسائل منه فالمبادي التصورية لهذا العلم هي معرفة الاحكام من حيث التصور فان الناظر في هذا العلم انما ينظر
في ادلة الاحكام الشرعية فيجب ان يكون متصورا لها اولا ولا يجوز ان يكون اثبات هذه الاحكام من جملة مبادي هذا العلم
والا لزم الدور لان العلم بثبوت هذه الاحكام انما يستفاد من ادلتها فلو توقفت هذه الادلة عليه دار وفيه نظر لان المستفاد
من ادلة الاحكام انما هو اثبات تلك الاحكام للصور المعينة المخصوصة على سبيل التفصيل وذلك يمتنع ان يكون من المبادي
لما ذكروا من لزوم الدور واما اثبات الاحكام في صورة ما على سبيل الاجمال فيستفاد من ادلتها بل هو متعلق بالنص من الدين رحمه

لا يلزم من كونه من مبادي هذا العلم دونهما واختصاص المبادي التصورية بتلمذ العلم في الاصح كما نطق به تقديم من تقسيم المبادي
التصورية واما المبادي التصديقية فمنها كلامية ومنها لغوية ونحوية اما الكلامية فلان العلم بان الادلة الشرعية مفيدة للاحكام يتوقف على العلم بان الله تعالى
موجود واجب الوجود ... ونحوه بدون العلم بصفاته تعالى ككونه قادرا عالما مريدا ومتكلما وبرسالة رسوله عليه السلام وعلى ثبوت صدق المبلغ
عنه لدلالة المعجزة عليه والبحث في هذه الامور انما يكون في علم الكلام واما اللغة والنحو فلان الادلة ملتقى من الكتاب والسنة وهما
عربيان والاستفادة من الالفاظ انما يكون بعد العلم بموضوعاتها اللغوية من جهة الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والانفراد والاشتراك
والحذف والاضمار وغير ذلك لتعدد مدلولاتها بالحركات الاعرابية والصيغ المختلفة والتصاريف المتباينة بحسب الوضع ونحو ذلك
مما يبحث في علم اللغة والنحو **قال** قدس الله سره وموضوعه طرق الفقه على الاجمال ومسائله المطالب المثبتة فيه **اقول** موضوع
كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية وهي اللاحقة له لذاته او لجزئه او لعرض يساويه ذاته كالتعجب والحركة بالارادة
والضحك للانسان ولما كان هذا العلم يبحث عن الاحوال العارضة للادلة للاحكام الشرعية واقسامها وكيفية استنباط الاحكام منها على
سبيل الاجمال كالعموم والخصوص والاوامر والنواهي والمجمل والمبين وغير ذلك من العوارض الذاتية للادلة لا جرم كان موضوع
هذا العلم هو ادلة الفقه على الاجمال وانما قال على الاجمال لما عرفت انه لا يبحث عن عوارض الادلة من حيث كلا انها على الصور
المخصوصة بل يبحث عنها من حيث هي ادلة الاحكام الشرعية على الجملة كما تقدم واما مسائل العلم فهي المطالب التي تثبت في ذلك العلم نسبة
محمولها الى موضوعها بالبرهان فمسائل اصول الفقه هي المطالب المثبتة فيه بالبرهان مثل كون الاجماع حجة والنص مقدما على القياس
وما شابه ذلك **قال** قدس الله سره والدليل ما يفيد معرفته العلم بشيء آخر اثباتا او نفيا والامارة ما يفيد الظن به **اقول** لما ذكر ان موضوع
الفقه عبارة عن ادلة الفقه والكيفيتين المذكورتين وجب عليه ان يبين معنى الدليل وهو في اللغة يطلق على الدال وهو الناصب للدليل
والذاكر له ويطلق ايضا على كل ما فيه دلالة وارشاد واما بحسب الاصطلاح فقد عرفه المصنف بانه الذي يفيد معرفته العلم بشيء آخر اثباتا او نفيا وهو
تعريف له بحسب غايته ومراده بالعلم ههنا العلم التصديقي خاصة واشار الى ذلك بقوله اثباتا او نفيا اذ لو كان المراد بالعلم التصوري
او الشامل للتصوري والتصديقي لم يطرد لصدقه على الحد فان معرفته يفيد العلم بشيء آخر وهو المحدود وليس بدليل
بل وعلى سائر المفهومات الملزومة لاشياء اخر لزوما بينا فان معرفتها مفيدة العلم بلوازمها وايضا انه بحسب الغاية وهذا الحد
غير منعكس لخروج الدليل الثاني من افراد الدليل الاول لانه لا يفيد معرفته العلم بشيء آخر لاستحالة تحصيل الحاصل وعلى
الاشتمال مع صدق الدليل عليه والعلم والمعرفة مترادفان وبعضهم فرق بينهما فجعل العلم ما يتعلق بالمفهومات المركبة والمعرفة ما تعلق
بالحقائق البسيطة ولهذا يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله ولغيره جعل المعرفة ما يتعلق بالجزئيات والعلم ما تعلق
بالكليات وينقسم الدليل الى لمي وانّي لان الاول هو الاستدلال بالعلة على المعلول كما تقول زيد متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط

نحو محموم ينتج زيد محموم فقد استدللنا على حمى زيد بتعفن اخلاطه وهو علة لها والثاني الاستدلال بالمعلول على
العلة او باحد المعلولين على الآخر والاول كقولنا زيد محموم وكل محموم متعفن الاخلاط ينتج زيد متعفن الاخلاط فقد استدللنا بالحمى
على تعفن الاخلاط الذي هو علتها والثاني كقولنا زيد به حمى الغب وكل من به حمى الغب فله قشعريرة ينتج زيد له قشعريرة
فقد استدللنا بالحمى المذكورة وهي التي تنوب كل يومين مرة على قشعريرة وهما معا معلولا علة واحدة وهي تعفن الاخلاط و
حصولها خارج عروقه وهذا القسم اعني الثالث مركب من الاولين فان وجود احد المعلولين يدل على وجود علته بالطريق الثاني ووجود
علته يدل على وجود معلولها الآخر بالطريق الاول وقد يخص لفظ الدليل بالقسم الثاني اعني الاستدلال بالمعلول على
العلة فهو اي البرهان مشترك بينه وبين الاول الشامل له ولقسميه اشتراكا لفظيا وينقسم الدليل ايضا الى عقلي وهو ما يكون مقدماته
عقلية محضة كما ذكرناه من الامثلة وقد يكون نقليا وهو ما يكون احدى مقدماته نقلية والاخرى عقلية وذلك كسائر السمعيات
فانا اذا استدللنا على وجوب امر مثلا قلنا الامر الفلاني امر رسول الله انه واجب كما قال رسول الله انه فهو واجب فالاولى سمعية
والثانية عقلية وهل يتركب من النقليات المحضة دليل فالاكثرون لا لان النقل بما هو نقل لا يكون حجة اذ لا بد في المنقول من كونه صادقا معلوم بمقدمة عقلية ود
يمكن ان يقال انه لما ثبت صدق الرسول في جميع الاخبار امكن ان يتألف من تلك الاخبار مقدمات ما منتجة مطلوبا ما
ولا بد من انتهاء تلك المقدمات في آخر الامر الى المقدمات العقلية بالطريق المذكور الا انه لا يلزم من انتهائها الى المقدمات
العقلية ان لا يتألف منها دليل كما لا يلزم من انتهاء القضايا النظرية الى القضايا الضرورية ان لا يتألف من النظريات دليل
وايضا الدليل ينقسم الى ما يفيد العلم بالاثبات او ما يفيد بالنفي فالاول كقولنا كل وضوء عبادة وكل عبادة يجب فيها النية ينتج كل وضوء يجب فيه النية والثاني
كقولنا كل صلوة الوتر تؤدى على الراحلة ولا شيء من الصلوة الفرض تؤدى على الراحلة ينتج صلوة الوتر ليست من الصلوة المفروضة
وبعض الفقهاء عرف الدليل بانه الذي يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري فالامكان يدخل الدليل الذي لم ينظر
فيه ولم يتوصل به الى المطلوب فان عدم التفطن والتوسل به لا يخرجه عن كونه دليلا بالهامل له واحترز بالصحيح عن النظر
الفاسد وتقييد المطلوب بالخبري ليخرج عنه الحد فانه يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب لانه ليس خبريا واما الامارة فقد
عرفها المصنف بانها التي يفيد مقدماتها ظن شيء آخر واشار الى ذلك بقوله والامارة ظنه عطفا على قوله والدليل ما يفيد مقدماته
العلم بشيء آخر وانما قوله ظنه عائد الى الشيء الآخر وقيل الامارة ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيها الى الظن قال
والعلم لا يحد لانحاء الدور اقول اختلف الناس في ذلك فذهب المحققون الى ان العلم غني عن التعريف لانه من
الكيفيات الوجدانية التي يجدها كل عاقل من نفسه كالالم واللذة والجوع والشبع والفرح والغم وغيرها من الوجدانيات
واستدل فخر الدين الرازي على استغناء تعريفه بان العلم لو كان معرفا لكان المعرف له اما نفسه او غيره والقسمان باطلان

لكونه معرفا باطل ببيان الملازمة ظاهر واما بطلان القسم الاول من قسمي الثاني فلان المعرف للشيء يجب ان يكون
متقدما على المعرف في المعرفة واجلى منه والشيء يستحيل ان يكون متقدما على نفسه وان يكون اجلى من نفسه واما بطلان
القسم الثاني منهما فلان ذلك الغير لا يعرف الا بالعلم لان ما عدا العلم لا يعلم الا به فلو كان معرفا للعلم كان كل واحد منهما معرفا لصاحبه وهو
دور محض ويلزم كون كل منهما اعرف واجلى من الآخر وذلك مستلزم لكون كل منهما اعرف واجلى من نفسه وانه محال وفيه نظر
فان للخصم ان يمنع من بطلان القسم الثاني من قسمي الثاني قوله لان ذلك الغير لا يعلم الا بالعلم قلنا ان اريد انه يعلم بالعلم بمعنى
كون العلم حدا او رسما له فهو ظاهر الفساد وان اريد ان ذلك الغير لا يكون معلوما حتى تحصل صفة العلم المتعلقة به في النفس فمسلم
لكن الدور غير لازم لان حصول صفة العلم في النفس لا يتوقف على الحد انما يتوقف على الحد العلم بحقيقة العلم الحاصل
من الصفات النفسانية كالارادة والقدرة مثلا فان الشيء اذا اريد او قدر عليه فانما يتوقف على قيام الارادة والقدرة المتعلقتين به بالنفس لا على العلم بحقيقتهما
هذا اذا كان المراد بالعلم الذي ادعى استغناء تعريفه العلم بالمعنى الشامل للتصور والتصديق باسرهما وان كان المراد بالعلم العلم بالمعنى
الاخص اعني الاعتقاد الجازم المطابق الثابت وهو الظاهر من كلام المتكلمين من تعريفاتهم له حيث قالوا في تعريفه انه اعتقاد الشيء على ما هو به مع
طمأنينة النفس بمعنى العلم بالشيء على ما هو به مع طمأنينة النفس او اعتقاد يقتضي سكون النفس لم يصدق قوله ان ما عدا العلم لا يعلم الا بالعلم لان
الماهيات والحقائق وسائر المعاني بمعنى التصور لا يتوقف على العلم بالمعنى الاخص المذكور وهو محل الحد فيجوز ان يكون حد العلم مؤلفا منها
ولا دور **قال** والنظر ترتيب امور ذهنية ليتوصل بها الى آخر **اقول** هذا اصح من تعريفات النظر فانه مركب ووجود
رسم المركب انما يكون باعتبار علله الاربع اعني المادية والصورية والفاعلية والغائية وهو ههنا كذلك فان الامور الذهنية تجري مجرى المادة
للنظر فانما يحصل منها والترتيب لا بد له من مرتب وهو العلة الفاعلية والترتيب العارض لتلك الامور يجري
منه مجرى الصورة والتوصل بها الى آخر هو الغاية وفي قوله ليتوصل ضمير الفاعل وهو شامل للنظر في التصورات
والتصديقات سواء كانت علوما او ظنونا او غير ذلك فان الامور الذهنية تشتمل المعاني المفردة التصورية اعني الاجناس والفصول
والخواص التي يتألف منها الحدود والرسوم والتصديقات اعني القضايا التي يتألف منها الحجج والتوصل الى آخر خاصة للنظر
يمتاز بها عن غيره من الاقوال لما لم يكن ثبوت محمول المطلوب بالنظر لموضوعه وسلبه عنه بينا والا لم يكن نظريا بل كان بديهيا فاقتضى
الاوسط بالنسبة الى موضوع المطلوب يتحصل مقدمة وبالنسبة الى محمول المطلوب يتحصل مقدمة اخرى فانتظم كل نظر من مقدمتين فان كانتا
علميتين فالنتيجة يجب كونها علمية والا فلا **قال** والنظر فيما اجتمع فيه النقيض ... سلب الاعتقاد والجهل
عدم العلم والمركب كذلك مع ... **اقول** الاعتقاد عبارة عن حكم الذهن بامر على امر وهذا يكون جنسا للعلم والجهل

واعتقاد المقلد فان المتكلمين ينكرون ذلك ويجعلونه نوعا من العلم والظن [illegible] والصواب هو الاول فان
الظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض فقولنا اعتقاد جنس شامل للاقسام المذكورة وقولنا راجح يخرج به الشك لانه
من قبيل الاعتقادات وقولنا يجوز معه النقيض يخرج به العلم والجهل المركب واعتقاد المقلد لانها جزم من جواز النقيض
لا نريد به الجواز في نفس الامر بل عند المعتقد ولا نريد به التجويز الحقيقي فان الظان قد يذهل عن نقيض المظنون بل هو
اعم من ذلك بحيث يشمل التجويز التقديري وينقسم الظن الى صادق وهو المطابق وكاذب وهو ما ليس مطابقا ويسمى
اعني الظن المقابل للمظنون هو الوهم واما الشك فقيل انه سلب الاعتقاد بثبوت شيء او نفيه ونظر فيه بان الغافل
عن الشيء غير معتقد له ولا ظن فيه مع انه لا يسمى شاكا والاكثرون قالوا انه اعتقادان متساويان والاعتقاد معطوف بالبال الجهل يقال على بسيط هو عدم العلم عما
من شانه ان يكون عالما والعلم وينقسم الى جهل التصور وجهل التصديق ومركب وهو عدم العلم مع اعتقاد العلم فالاول
من الثاني ولا يكون من التصور المحض فهو مركب بهذا المعنى **قال** والاعتقاد الرجحاني جنس للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم **اقول** الرجحان
يكون للمعتقد وذلك بان يكون لحاله عند المدرك في الوقوع من الآخر بان يحصل الاسباب ونحوه وشرائطه كثرة [illegible] عند [illegible] النسيم الرطب
الى المعتق [illegible] فان زواله راجح من عدم زواله ثم اعتقاد هذا الرجحان قد يكون علما بان يكون جازما مطابقا ثابتا وقد يكون ظنا كما اذا [illegible] عن
اللبن [illegible] او جنس [illegible] بكون الرجحان للاعتقاد نفسه وذلك بان يكون عند المعتقد اعتقاد زوال المطر واعتقاد عدم زواله وكل
منهما جائز ولكن اعتقاد زواله اقوى وارجح فيكون ذلك الاعتقاد الراجح فمثال الاعم من ان الظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض الاول وهو اعتقاد الرجحان
جنس للثاني اعني الاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم كما بينا واعلم ان كون اعتقاد الرجحان جنسا للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم انما يتحقق عند اتحاد المتعلق
بان يكون متعلق الاعتقاد الراجح ذلك الرجحان المعتقد بحيث يطلق الاعتقاد مطلقا متعلقا بالرجحان اعم من ان يكون
جازما وغير جازم والثاني اعتقاد مقيد بالرجحان الخالي عن الجزم **قال** ويستجمع العلم الجزم والمطابقة والثبات ولا ينتقض
بالعاديات لحصول الجزم وامكان النقيض باعتبارين **اقول** الاعتقاد اما ان يكون جازما او لا والثاني الظن والاول
اما ان يكون مطابقا او لا والثاني الجهل والاول اما ان يكون ثابتا اي بموجب من حس او عقل او مركب منهما او لا والثاني
اعتقاد المقلد المحق والاول العلم فقد استجمع العلم ثلثة اشياء الجزم وهو عبارة عن اعتقاد ان الشيء كذا مع امتناع ان يكون
والمطابقة والثبات قيل عليه ان ذلك منقوض بالعلوم العادية مثل كون الجبل لم ينقلب ذهبا والبحر لم ينقلب دما والاشياء
التي في بيوتنا لم يتغير عند غيبتنا عنها اشخاصا ما [illegible] في علم المنطق والهندسة فان انتفاء هذه الامور معلوم لنا
مع امكان الجزم بها لان الله تعالى قادر على كل ممكن [illegible] ان يجعل الجبل ذهبا والبحر دما والاشياء عند غيبتنا عنها اشخاصا

موضوعين الاوصاف المذكورة والتجويز الناشئ من عدم الجزم بانتفاء هذه الامور بل هو حاصل بالنظر الى العادة فان هذه الامور ممتنعة بالنظر اليها وان جاز وقوعها بالنظر الى ذواتها الممكنة وقدرة الله تعالى المتعلقة بجميع الممكنات فافهم اصلا بسبب اخر مما لا نعرفه قال **الفصل الثاني في الحكم الشرعي** الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع والاقتضاء قد يكون للوجود مع المنع من النقيض فيكون وجوبا او لا فيكون ندبا وقد يكون للعدم مع المنع من النقيض فيكون حراما او لا فيكون مكروها والتخيير الاباحة والوضع كالحكم على الشيء بكونه شرطا او سببا او مانعا ومرجعه الى نوع من الاعتبار الاول **اقول** اختلفت الاشاعرة في تعريف الحكم الشرعي فقال الغزالي الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين والخطاب هو اللفظ المفيد المقصود به الافهام فباللفظ خرج الاشارات والعقود والخطوط وبالمفيد خرج المهمل وبقولنا المقصود به الافهام يخرج كلام الساهي والنائم ونقض في طرده بقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وامثاله كقوله والله بما تعملون خبير فان الحد المذكور صادق عليه لكونه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين وليس حكما شرعيا اتفاقا فزاد بعض المتأخرين في الحد المذكور لدفع هذا النقض قوله بالاقتضاء او التخيير والاقتضاء هو الطلب وقد يكون للوجود مع المنع من نقيضه الذي هو الترك وهو الوجوب او لا مع المنع من الترك وهو الندب وقد يكون للعدم وهو الترك فاما مع المنع من نقيضه الذي هو الفعل وهو التحريم او لا مع المنع من نقيضه وهو الكراهة والتخيير الاباحة ونقض في عكسه بكون الشيء سببا وشرطا ومانعا كما يقال الدلوك سبب للصلوة والطهارة شرط لها والنجاسة مانعة منها فان الحد المذكور غير متناول لها ولا صادق عليها مع كونها احكاما شرعية فزاد بعضهم لدفع هذا النقض قوله او الوضع بحيث يندرج هذه الامور فيه فالحكم بان الدلوك سبب للصلوة والطهارة شرط لها والنجاسة مانعة منها انما هو بوضع الشارع وهذا الحد بعد التتمة هو المذكور في الكتاب ومن لم يلتزم دفع هذا الايراد منع كون هذه الامور احكاما شرعية بل هي اعلام الاحكام واخرون بانها عائدة الى نوع من الاعتبار الاول اعني الاقتضاء او التخيير فان معنى كون الدلوك سببا للصلوة الايجاب للصلوة عنده ومعنى كون الطهارة شرطا لها الايجاب بايقاع الصلوة معها ومعنى كون النجاسة مانعة من الصلوة التحريم للصلوة معها والى هذا اشار المصنف بقوله ومرجعه الى الاعتبار الاول وفي عبارة المصنف نظر وذلك انه قسم اقتضاء العدم الى الحرام والمكروه والاولى تقسيمه الى التحريم والكراهة كما قسم اقتضاء الوجود الى الوجوب والندب وقال التخيير الاباحة لم يقل المباح وذلك لان الحرام والمكروه معروضا هذا النوع من الاقتضاء لا من جزئياته [illegible] عوارضهما اعني التحريم والكراهة **قال** والواجب ما يذم تاركه لا الى بدل [illegible] والموسع والكفاية لان الواجب المخير والموسع الامر الكلي وفي الكفاية فعل كل واحد يقوم مقام الاخر فكان التارك فاعلا ويرادفه الحتم الى بدل ويرادفه الفرض والمحتوم واللازم **اقول** لما ذكر تعريف الحكم الشرعي واقسامه شرع في ذكر تعريفات متعلقات تلك الاقسام حيث تعلقها بها وبدأ بالواجب لتعلق الطلب المؤكد بوجوده واعلم ان الوجوب في اللغة

يقال على الثبوت والاستقرار كقوله عليه السلام اذا وجب المريض فلا تبكين باكية اي استقر وزال عنه التزلزل والاضطراب

ويطلق ايضا على السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت فاذن الوجوب اما لغة فالثبوت او السقوط واما عرفا وفي اصطلاح الفقهاء فالوجوب عبارة

عما تقدم في تقسيم الحكم وهو الخطاب الشرعي المتعلق بافعال المكلفين باقتضاء الحتم للفعل ... اهمل الذي تعلق به الوجوب و

قد سمى هذا القدر كافيا في تعريفه وكذا متعلقاتها واقسام الحكم فان بتقسيم السامع تقدم معرفة الحكم الشرعي الذي هو جنس الاحكام في

في تعريفها لكن المص لم يكتف بذلك بل جرى على ما قاله اهل هذا العلم في ذكر رسوم المتعلقات واول من جود رسوم الواجب ما نقل عن القاضي

ابي بكر وهو قوله الواجب ما يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه فقولنا ما يذم احترز من قولنا ما يعاقب لان الله تعالى قد يعفو عن تارك الواجب ولا يقدح

ذلك في وجوبه واحترز بقولنا تاركه عن الحرام فانه يذم فاعله وبالسنن ... عند الشك في وجوبه وقولنا شرعا ليخرج الواجب العقلي

الذي يذم تاركه عقلا عند من يقول به وقولنا على بعض الوجوه ليتناول الواجب المعين والموسع والمخير والكفاية فان الموسع يذم تاركه

على بعض الوجوه وهو اذا ما تركه في جميع الوقت والواجب المخير اذا اخل بجميع الخصال والكفاية اذا تركه المكلفون باسرهم وهذا الرسم ارتضاه

فخر الدين الرازي واكثر المتاخرين من الاشاعرة واعترض بانه غير مطرد فان الساهي والنائم والمسافر وغيرهم من ذوي الاعذار لا يجب عليهم

الصوم مثلا ويذمون على تركه شرعا على بعض الوجوه وهو تقدير انتفاء اعذارهم فان اجيب بان الوجوب ثابت على خلاف

التقدير وانما يسقط بالنوم والسهو والسفر قلنا لما وجب على الكفاية والموسع والمخير يسقط بفعل البعض وبفعله في آخر الوقت

وبفعل بدله فلا حاجة الى القيد فيها كما لا حاجة في النائم والساهي والمسافر والمص ... الحد المذكور بهذا القيد اعني قوله

على بعض الوجوه لذلك واقتصر على ما قبله مع حذف قوله شرعا لان الوجوب عنده قد يكون عقليا كما يكون شرعيا فمذموم تاركه عقلا

يرد عليه النقض في عكسه بالواجب المخير والموسع والكفاية لتحقق الوجوب فيها مع انه لا يذم تاركه لان الواجب في المخير الامر الكلي الصادق على الخصال المتعددة وهو ما

الى المكلف كان اتيانه فلا يتحقق تركه الا مع ترك جميع الخصال وان تركنا الباقي وكذا نقول في الموسع فان الواجب عليه ايقاع

العبادة في الوقت وهذا امر كلي صادق على ايقاعها في اول الوقت ووسطه وآخره واما الواجب على الكفاية ففعل كل واحد من المكلفين قائم مقام الاتيان

لحصول غرض الشارع وهو وقوعه من مكلف ما فكان التارك للفعل فاعلا له باعتبار وجود ما هو قائم مقامه وهو وقوعه من غيره

واذا اردنا دفع النقض المذكور من غير تكلف في جوابه زدنا في الحد المذكور قولنا لا الى بدل واعلم انه كان ينبغي ان يضيف الى قوله في الحد

المذكور ما يذم تاركه قوله على تركه لانه بدونه غير مطرد لصدقه على المباح بل على الحرام اذا تركه تارك واتى فاعله بمحرم آخر والحد

المص ... شرعا ايضا غير مطرد لصدقه على كثير من الافعال المباحة والمحرمة والمندوبة فان تاركها قد يذم بان يذمه غير الشارع

على تركها اما لتعلق غرض الذام له بايقاعها لامر دنيوي او لكونه كان يرى ترك ذلك حراما اذا تقرر هذا فاعلم ان الذم قول او

فعل او ترك قول او ترك فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير والاتضاع انخفاض المنزلة ويراد بالواجب اللازم المحقق والفرض لغة

فانهم خصوا الفرض بما ثبت بدليل قطعي والواجب بما ثبت بدليل ظني قالوا لان الفرض التقدير قال الله تعالى فنصف ما
فرضتم اي قدرتم والوجوب السقوط فخصصنا الفرض بما عرف وجوبه بدليل قطعي لانه الذي علم منه تعالى انه قدره علينا
واما الذي عرف وجوبه بدليل ظني فانه الواجب لانه ساقط علينا ولا نسميه فرضا اذ لم نعلم انه تعالى قدره علينا وهذا كلام لا يخفى على المتأمل
ضعفه فان الفرض هو التقدير سواء كان طريق معرفته علما او ظنا كما ان الساقط الواجب من غير اعتبار طريق ثبوته ولكن لا مشاحة في الاصطلاح
قال والمحظور هو الذي يذم فاعله ويرادفه الحرام والمزجور عنه والمعصية والذنب والقبيح اقول الحظر في اللغة المنع يقال حظرت
عليه كذا اذا منعته منه ويطلق ايضا على القطع ومنه الحظيرة وهي البقعة المقطعة التي تأوي اليها المواشي ويقال ايضا على ما كثرت
آفاته كما يقال لبن محظور اي كثير الآفات واما بحسب الاصطلاح فقد عرفه المص بانه الذي يذم فاعله وهو غير مطرد لصدقه على الافعال
المباحة والواجبة اذا ذم فاعلها غير الشارع من غير استحقاق كما قلنا في الواجب وكان ينبغي ان يضم اليه ما يدل على ان الذم على الفعل [illegible]
لصدقه على الافعال الواجبة والمندوبة والمباحة ايضا انها محظورة اذا صدرت عن فاعل محرم او تارك واجب يلازمه الحرام والمزجور
عنه يعني ان الله تعالى زجر عنه والمعصية اي فعل ما كرهه الله تعالى على رأي اصحابنا والمعتزلة من انه تعالى كاره للمعاصي وعند الاشاعرة
ان المعصية فعل ما نهى الله عنه والذنب فهو المنهي عنه الذي يتوقع عليه العقوبة والمؤاخذة والقبيح معناه الذي على نفسه مؤثرة
في استحقاق فاعله الذم او الذي نهي عنه شرعا او سبب البعث في ذلك قال والمندوب هو الراجح فعله مع جواز تركه وهو الذي
فيه النافلة والمستحب والتطوع والسنة والاحسان واما المباح فهو ما تساوى وجوده وعدمه وهو الجائز والحلال ويطلق
والمكروه هو الراجح تركه وكان فاعلا على فعله ويطلق على الحرام وترك الاولى بالاشتراك اقول هذه تعريفات متعلقة
بالاحكام فالمندوب في اللغة ماخوذ من الندب وهو الدعاء الى الامر المهم ومنه قول الشاعر لا يسألون اخاهم حين يندبهم
في النائبات على ما قال برهانا واما في العرف فهو عبارة عما ذكره المص وهو الراجح فعله مع جواز تركه فالراجح فعله جنس وقوله
يجوز تركه فصل يفصله عن الواجب وفيه نظر فان انواع الرجحان كثيرة مختلفة فان اراد واحدا منها بعينه وهو
الرجحان بالنظر الى طلب الشارع وغيره مع عدم اتيانه بلفظ يدل عليه لم يجز اذ المقصود من الحد الايضاح والبيان وان اراد
مطلق الرجحان لم يطرد فان الفعل الراجح باعتبار كونه سببا لتحصيل مصلحة دنيوية او دفع مفسدة كذلك او باعتبار
كونه مشتهى كالاكل والشرب والوقاع قبل الشرع يصدق عليه الحد المذكور وليس مندوبا وايضا فان لفظ الجواز يصدق
على الامكان العام وعلى اذن الشارع في الشيء وعلى عدم اشتمال الشيء على صفة توجب الذم وهذه معان مختلفة وليس في اللفظ ما
يدل على احدها فتحقق الاجمال وهو غير جائز في الحد وايضا فرجحان الفعل قد يكون على الترك
وقد يكون على الحرمة فالاجمال متحقق من هذا الوجه ايضا ويقال للمستحب ... لان الشارع وعد بالثواب على فعله

والنافلة ومعناها الطاعة الغير واجبة وان للمكلف ان يفعله من غير حتم والمستحب ومعناه عرفا ان الله تعالى يحبه والتطوع و
معناه ان المكلف انقاد الى الله تعالى بفعله مع كونه قربة من غير حتم والسنة وهي بعين عرفا كونه طاعة غير واجبة ولفظ ا
مخصص في العرف بالمندوب ولحسن قولهم هذا الفعل واجب او سنة وبعض الناس يقولون ان لفظ السنة لا يختص بالمندوب بل
يتناول كلما علم وجوبه او ندبيته بامر النبي او بادامته واستمراره على فعله فان السنة ماخوذة من الادمان ولهذا يقال
للختان سنة ولا يراد به انه غير واجب والاحسان وذلك اذا كان نفعا موصلا الى الغير مع القصد الى ايقاعه واما المباح فهو في
اللغة ماخوذة من الاباحة وهي الاعلان ومنه باح فلان بسره واما في العرف فقد عرفه المصنف بما يستوي وجوده وعدمه فكان
ينبغي ان يضم اليه قوله فانه لا صفة له زائدة على حسنه او بالنظر الى خطاب الشارع اذ لولا تقييد فيه التساوي لم يطرد
لصدقه على جميع الافعال الممكنة سواء كانت واجبة او مندوبة او محرمة ويقال للمباح الحلال والطلق والجائز واما المكروه
في اللغة ماخوذة من الكره وهو الشدة في الحرب واما في العرف فقد عرفه المصنف بانه راجح تركه ولا عقاب من الله على فعله فقوله الراجح تركه جنس للمحرم و
لا عقاب من الله على فعله فصل له يخرج به المحرم هو منتقض في طرده بالحرام اذ عفى الله عنه ثم فاعله وبالمحرم الصغائر فانه كان راجح ولا عقاب على فعلها
لكونها تقع مكفرة وهو اي لفظ المكروه مشترك بين ثلاث معان ما نهي عنه نهي تنزيه وهو ما علم فاعله ودل على ان تركه خير من فعله وان لم يكن على
فعله عقاب والحظر وترك الاولى كترك النافلة ويسمى تركها مكروها لا باعتبار كونه منهيا عنه بل لكثرة الفضل في فعلها **قال الفصل الثالث**
في تقسيم الفعل وهو على وجوه الاول الفعل قد يوصف بالصحة في العبادات اما وافق الشرع وعند الفقهاء ما اسقط القضاء فصلاة من ظن
الطهارة صحيحة على الاول لا على الثاني والعقود في ترتب اثر السبب عليه وقد يوصف بالبطلان وهو ما قابل الاعتبار وهو يرادف الفساد خلافا للحنفية حيث
جعلوا الفاسد مختصا بالمنعقد باصله دون وصفه كالربا الشرعي من حيث انه بيع الممنوع من جهة الزيادة **اقول** غرض المصنف في هذا الفصل بيان
ما وجد بعد ان كان مفقودا والاول باعتبار التغيير اخر وعرفه بعض العلماء بانه صرف الشيء من الامكان الى الوجوب وتقسيمه يكون من وجوه متعددة
الذي يحسن ذكره ههنا ما يتعلق بالاحكام الشرعية والتقاسيم التي ذكرها المصنف ثلاث من وجوه الاول تقسيم الفعل باعتبار الصحة والبطلان
فانهما عارضان للافعال التي يمكن وقوعها على الوجهين تلك الافعال المعروضة لهما قد يكون من العبادات وقد يكون من المعاملات والمصنف عرف الفعل
الموصوف بالصحة من حيث هو موصوف بها اذا كان من العبادات بما عرفه به المتكلمون وهو ما وافق الشريعة وقالت الفقهاء ما اسقط
القضاء وفائدة الخلاف يظهر في صلوة من ظن الطهارة مع كذب ظنه فانها صحيحة على التفسير الاول لكونها موافقة للشريعة
من حيث هو متعبد بظنه فالقضاء وجب بامر جديد وباطلة على التفسير الثاني لعدم اسقاطها القضاء ويرد على
طرد الاول ما لا يوصف بالصحة من الافعال الغير الشرعية كالختان مثلا وعلى عكس الثاني ما لا قضاء له من الفرائض

كصلوة العيدين والنذر المطلق والقضاء بنفسه ومن النوافل كغير المرتبة فانها ليست بمسقط للقضاء مع انها [illegible]

واما اذا كان من العقود فالصحيح منها هو ما ترتب عليه اثره اى حصلت منه غايته والغرض المقصود منه كالبيع مثلا فان

غايته انتقال المبيع الى المشتري والثمن الى البائع فما افاد ذلك فهو الصحيح واما الباطل فهو مقابل الصحيح منهما فهو في العبادات

بتفسير المتكلمين ما لم يوافق الشريعة وبتفسير الفقهاء ما لم يسقط القضاء وفي العقود ما لم يترتب عليه اثره اى لم يحصل الغرض المقصود منه

وهذا التعريف اعني التعريف الصحيح بالعقود غير مطرد لصدقه على ما ليس بالصحيح كترتب اثر السبب العقلي عليه مثل ترتب الشبع

على الاكل والري على الشرب وكترتب اثر بعض الاسباب الشرعية عليه كترتب وجوب الحد على الزنا وترتب القصر على الخوف

ومنه يظهر عدم اطراد التعريف المذكور للباطل منها ويراد بالباطل الفاسد في المشهور خلافا للحنفية فانهم جعلوا الفاسد

ما كان مشروعا باصله دون وصفه كالربا فانه مشروع من حيث انه بيع وغير مشروع من حيث اشتماله على الزيادة والباطل ما ليس مشروعا

باصله ولا وصفه كبيع الحصاة وهذا تكلف لا حاجة اليه الا انه اصطلاح في الاصطلاح وفي عبارة المص نظر وذلك لان تعريفه في قوله

وهو في العبادات اما وافق الشريعة اما ان يكون راجعا الى الفعل وهو الظاهر او الى [illegible] يوصف فان كان الاول كان قوله بعد ذلك

وفي العقود ترتب اثر السبب عليه يقتضي تعريفه للفعل الصحيح والعقود بترتب اثر السبب عليه وهو فاسد لعدم صدقه عليهما

ويجي مثل ذلك على المعرف وان كان الثاني كان قوله اولا وهو في العبادات اما وافق الشريعة يقتضي تعريفه وصف الصحة بما

هو بين البطلان لمثل ما قلنا قال الثاني الفعل قد يكون حسنا وهو ما للفاعل القادر العالم بانه يفعله والذي لم يكن على صفة

توثر في استحقاق الذم لفاعله وقد يكون قبيحا وهو الذي ليس له فعله والذي على صفة لها تاثير في استحقاق الذم وهو قولنا

المعتزلة [illegible] عن اتصاف بصفات الغير [illegible] خلافا للاشاعرة [illegible] قبح الظلم والكذب الضار وحسن

الصدق النافع ولا شك [illegible] ولهذا يحكم به من لا يتدين بالشرائع ولانه لولا ذلك لصح اظهار المعجزة على يد الكاذب

فيمتنع العلم بصدق المتحدي فينتفي فائدة البعثة ولجاز الكذب على الله تعالى فينتفي الوثوق بوعده ووعيده فينتفي فائدة

التكليف ولا يودي الا الى افحام الانبياء ولانا نعلم قطعا اختيار العاقل الصدق لو خير بينه وبين الكذب مع تساويهما من

كل جهة اقول هذا هو التقسيم الثاني من تقاسيم الفعل وهو باعتبار اتصافه بالحسن والقبح اذ هما عارضان له يوصف

بهما فان الفعل قد يكون حسنا وقد يكون قبيحا وكان الاولى تقديمه على التقسيم الذي قبله لان موضوع هذا التقسيم اعم لانه

يشمل فعل الله تعالى وافعال المكلفين باسرها ولا كذلك موضوع التقسيم السابق فانه انما يتناول ما يمكن وقوعه على وجهين من افعال

المكلفين ههنا قال الاول الفعل قد يوصف بالصحة وقد يطلق على القليل [illegible] فله عند المعتزلة تفسيران احدهما ما للقادر

عليه العالم بحاله ان يفعله وثانيهما انه لم يكن على صفة موثرة في استحقاق الذم واما القبيح فله تفسيران يقابلان تفسيري الحسن وهو

وهو اما ما ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله او الذي على صفة مؤثرة في استحقاق الذم والذم قول او فعل
او ترك قول او ترك فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير والاتضاع انخفاض المنزلة فالاول كالشتم من الرئيس لكن المروءة والثاني
كالقبض منه والثالث كترك رد السلام عليه والرابع كترك القيام له مع اهليته لذلك قيل على تفسير القبيح
المذكور ما الذي تريد بقولكم ليس ان يفعله فان ذلك صادق على العاجز عن الفعل كالزمن بالنسبة الى المشي وعلى
القادر الممنوع عنه حسا كالمقيد وعلى القادر المخلى مع النهي وعلى القادر المزجور عنه شرعا والاولان غير مرادين
قطعا ولا الثالث لانه قد يكون حسنا كشرب الدواء المر عند العليل والاخير راجع الى الشرع وانتم لا تقولون به
ولا القدر المشترك بين هذه المعاني لانتفائه لان معنى الاول سلب القدرة وهو عدمي ومعنى الرابع ما يترتب على تركه وهو وجودي
ولا اشتراك بين النقيضين وايضا اما المراد بقولكم استحقاق الذم فانه قد يقال للاثر انه مستحق بالمؤثر بمعنى انه مفتقر
اليه وللمالك انه يستحق الانتفاع بملكه بمعنى انه يحسن منه ذلك والاول ظاهر الفساد والثاني يلزم منه الدور لتوقف
معرفة الحسن على معرفة الاستحقاق حينئذ وفي الحسن ما لم يكن على صفة مؤثرة في استحقاق الذم وبالعكس واجيب بمنع الحصر
في الاقسام المذكورة وان المراد ليس له ان يفعله من حيث الحكمة ما يستحق به الذم والاستحقاق بمعنى الاستيجاب وهو استيجاب
المؤثر اثره واعلم ان الاول من تفسيري الحسن اعم من الثاني لصدق الثاني على القبيح لذاته لا لصفته فانه ليس له صفة مؤثرة
في استحقاق فاعله الذم وكذا الاول عليه اذ ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وتفسيري
القبيح بالعكس فان الاول منهما وهو ما ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله شامل لما كان قبحه لذاته او صفته والثاني هو
ما له صفة مؤثرة في استحقاق الذم لا يصدق على ما قبحه لذاته فقد ظهر من هذا انتقاض كل واحد من
التعريف الثاني للحسن والتعريف الاول للقبيح لكن الاول في طرده والثاني في عكسه اذا عرفت هذا فاعلم ان الحسن والقبح قد يراد بهما
ملائمة الطبع ومنافرته ويقال لما يلائم الطبع كالشيء اللذيذ انه حسن ولما ينفر منه الطبع انه قبيح وقد يراد بهما كون الشيء
صفة كمال او نقص كما يقال العلم حسن والجهل قبيح وهما عقليان اتفاقا وقد يراد بهما كون الفعل متعلق المدح
او الذم وهو محل النزاع بين المعتزلة والاشاعرة فالمعتزلة يقولون انه عقلي فان الاشياء انما يحسن او يقبح لكونها
يقع على وجوه مخصوصة يستحق فاعلها باعتبارها المدح والذم وتلك الوجوه قد تعلم بالضرورة كحسن الصدق النافع
وقبح الكذب الضار وقد يعلم بالاستدلال كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وقد لا يستقل بادراكه
من غير ورود الشرع ولا نظر بل يحتاج الى اسعاف الشرع عليه كقبح صوم العيد ووجوب صوم اليوم الذي يكون قبله او بعده وهذا قول القدماء والاوائل
من المعتزلة ذهبوا الى ان قبح الاشياء وحسنها انما هو لذواتها لا باعتبار صفاتها او باعتبار وجوه تقع عليها ومنهم

الاشاعرة فی ذلك وزعموا ان الحسن والقبح سمعيان وان الفعل انما يكون حسنا اذا امر الله تعالی به وانما يكون
قبيحا اذا نهی الله تعالی عنه وقالوا لو امر الله بالقبيح لانقلب حسنا ولو نهی عن الحسن لانقلب قبيحا والحق الاول لنا وجوه
ذكرنا فی هذا الكتاب منها خمسة الاول انا نعلم بالضرورة حسن الصدق النافع والعدل والاحسان والانصاف والعلم ورد الوديعة
وقبح الكذب الضار والظلم والجبن والجهل ومنع الوديعة وتكليف ما لا يطاق مثل تكليف الاعمی نقط المصحف باعرابها
وتكليف الزمن الطيران فی الهواء وان من صدق بذلك طبق العقلاء عليه من غير ملاحظة الشرع ولهذا حكم به منكر
الشرائع كالبراهمة وغيرهم ولو كان ذلك بمجرد الشرع لم يحكم به منكره من الاحكام الشرعية كتحريم الربوا وتحريم الخمر ووجوب
الصلوة والزكوة ومن المعلوم الضروری انه ليس كذلك الثانی لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لم يقبح من الله تعالی شیٔ ولو لم يقبح من الله
شیٔ لصح منه اظهار المعجز علی يد الكاذب وفی ذلك تجويز امتناع العلم بصدق الحق وينتفی الفرق بين النبی الصادق والنبی الكاذب عند
المكلفين فينتفی فائدة النبوة والغرض المقصود بها اذ المراد منها اتباع الموثوق بها وامتثال اوامره ونواهيه وذلك
لا يمكن الا اذا حصل العلم بصدقه وهو ممتنع علی ذلك التقدير لعدم دلالة العام وهو ظهور المعجزة الذی يشترك فيه
الصادق والكاذب علی النبی او هو الصادق وذلك باطل بالاتفاق الثالث انه لو لم يقبح من الله تعالی شیٔ لم يمتنع وقوع الكذب فی
بعض اخبار الله وذلك يرفع الوثوق بوعده ووعيده فينتفی فائدة التكليف لان الغرض المقصود منه تعريض المكلف للثواب
وذلك انما يتم ان لو كان الثواب مستحقا بفعل الطاعة وترك المعصية وكان المكلف عارفا بذلك وهو ممتنع علی تقدير جواز
الكذب فی خبره ووعده ووعيده لانه لا يعلم كون الطاعة طاعة بالوعد بالثواب علی فعلها او بالعقاب علی تركها وكون المعصية
معصية بالتوعد بالعقاب علی فعلها او باخباره تعالی بكون الفعل واجبا او حراما وعلی تقدير جواز الكذب فی ذلك يجوز
للمكلف فيما وعد الله تعالی بفعله الثواب ان يكون معصية وفيما توعد علی فعله العقاب ان يكون طاعة وفيما اخبر بكونه حراما وفيما
اخبر بكونه واجبا ويمتنع جزمه بشیٔ من الاحكام كل ذلك باطل اتفاقا والرابع لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لزم افحام الانبياء والتالی
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الوجوب لا يكون متحققا قبل الشرع علی ذلك التقدير فاذا طلب النبی من المكلف اتباعه
فللمكلف ان يقول لا يجب علی اتباعك الا اذا علمت صدقك ولا اعلم صدقك الا بالنظر فی معجزتك ولا انظر الی معجزتك الا اذا وجب
علی النظر والنظر لا يجب علی الا بقولك وقولك قبل ثبوت صدقك ليس بحجة فينقطع النبی الخامس لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لما
كان العاقل اذا خير بين الصدق والكذب المتساويين فی جميع الوجوه سوی كون احدهما كذبا والاخر صدقا يختار الصدق والتالی
باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بطلان التالی فهو معلوم بالضرورة فانا نعلم قطعا اختيار الصدق علی الكذب بالسابق
لما فی جميع ما ذكرنا اذ قال المجبرة بان افعال العباد اضطرارية فينتفی الحسن والقبح العقليان ولقوله وما كنا معذبين

حتى نبعث رسولا والجواب المنع من صغرى القياس وقد تكلمنا عليها في كتبنا الكلامية والسمع متأول بما ذكرناه في
نهاية الوصول **اقول** لما ذكر الحجج على مطلوبه شرع في ذكر ما يعارضها وهو حجتان للاشاعرة احديهما عقلية و
الاخرى سمعية اما الحجة العقلية فتقريرها ان يقال افعال العباد اضطرارية ومتى كانت اضطرارية انتفى الحسن والقبح العقليان
اما الاول فلان العبد لو كان قادرا على الفعل لكان ترجيحه للفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف على مرجح والثاني
محال لاستحالة ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح واما الاول فاما ان يكون ذلك المرجح من فعله او من فعل الله تعالى والاول
محال لانا ننقل الكلام الى فعل ذلك المرجح فان لم يترجح على تركه استحال تحققه لما ذكرنا من استحالة الترجيح من غير مرجح فان
ترجح فان كان ذلك المرجح الآخر من فعله تسلسل وهو محال وان كان من فعل الله تعالى لزم الجبر والاضطرار لان الله تعالى ان فعل المرجح وجب الفعل
وان لم يفعله امتنع الفعل ولا قدرة على الواجب ولا على الممتنع واما الثاني فبالاتفاق واما الحجة السمعية فتقريرها ان يقال لو كان
الحسن والقبح عقليين لزم حصول التعذيب قبل بعثة الرسل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان العقل يحكم بالوجوب على
تقدير تركه والحرام على تقدير فعله فاذا كانت الاحكام عقلية لم يتوقف على بعثة الرسل فيتحقق قبل الشرع ويتحقق
لوازمها معها اعني التعذيب والذم والمدح واما بيان بطلان التالي فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه نفي
التعذيب من دون بعثة الرسل والجواب عن الحجة الاولى بالمنع من صغرى القياس وكون افعال العباد اضطرارية وما ذكر لبيان صدقها
فهو باطل لجواز ترجيح القادر احد الطرفين اعني الفعل والترك على الآخر لا لمرجح كالهارب من السبع اذا عرض له طريقان متساويان
وايضا لو صح هذا الدليل نفى قدرة الله تعالى وهو باطل بالاتفاق وعن الحجة الثانية بتأويل المقدمة السمعية بما ذكره المصنف في كتابه المسمى
بنهاية الوصول وهو ان المراد وما كنا معذبين بالاوامر السمعية وبجعل الرسول اشارة الى العقل للمناسبة بينهما باعتبار المشاركة
في الهداية والارشاد وهذان الاحتمالان وان كانا مرجوحين لمخالفتهما الاصل من حيث ان الاول تخصيص والثاني مجاز الا انهما صارا
بانضمام ما دل عليه ثبوت الاحكام بالعقل راجحين مع ان دلالة اللفظ ظاهرة ولقائل ان يمنع لزوم التعذيب للوجوب والتحريم
اما العقليان فظاهر اذ العقل لا يقتضي ترتب العقاب على ترك الواجب وفعل الحرام المجرد وانما يقتضي ترتب الذم
على كل واحد منهما واما الشرعيان فلانه تعالى قد يعفو عن تارك الواجب وفاعل الحرام فلا يخرج بذلك عن الوجوب والتحريم
وان قالوا استحقاق التعذيب هو اللازم لهما لا نفس التعذيب والاصل نفي الاستحقاق الذي هو اللازم بزعمكم وح لا يدل على نفي الوجوب
وايضا لا يلزم من نفي التعذيب الى غاية معينة وهي بعثة الرسول نفي التعذيب مطلقا لاحتمال التعذيب بعدها
قال الثاني انا لو لم يجب شكر المنعم عقلا بالضرورة لم يجب المعرفة لعدم الفرق بينهما والتالي باطل والا لزم افحام الانبياء
فالمقدم مثله والتحقيق معلوم بالضرورة للعقلاء وانه دافع للخوف احتج الاشاعرة بان الوجوب بلا فائدة عبث والعبث قبيح ان كانت

عاجلة فهي منتفية لان العاجل التعب الكائن بحالة امكن ايصالها بدونه فكان عبثا والآجل لا يجب لكونه شكرا فلا
يستلزم فائدة اخرى والا لزم التسلسل ولم لا يكون فائدة ولا يمكن ايصالها على جهة الاستحقاق بدون الشكر **اقول**
التذنيب المتفرع والتذنيبان المذكوران بحث الاشاعرة مع المعتزلة فيهما على تقدير تسليم قول المعتزلة بالحسن والقبح
والوجوب العقلي فيهما فرعا على هذا القول واعلم ان اصحابنا الامامية والمعتزلة ذهبوا الى ان شكر المنعم واجب عقلا وخالف في
ذلك جمهور الاشاعرة واحتجت الامامية والمعتزلة على ذلك بوجوه ذكر المص في هذا الكتاب منها ثلاثة الاول ان لو لم يجب
شكر المنعم لم يجب المعرفة بالله عقلا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان العقل الصريح قاض بان الشكر والمعرفة
متساويان وانه لا فرق بينهما في الوجوب وبينهما في حكم العقل فاذا لم يقض العقل بوجوب الشكر استحال ان يقضي بوجوب
المعرفة والا لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال واما بيان بطلان التالي فلانه يلزم افحام الانبياء لانهم اذا اظهروا المعجزات كان للمكلفين ان يقولوا
لهم لا يجب علينا النظر في معجزكم الا بالشرع والشرع لا يستقر ولا يجب علينا اتباعه الا بالنظر في معجزكم فينقطعون بذلك وهو
المراد بالافحام واعلم ان في كلام المص موضع نظر وذلك انه عدم وجوب شكر المنعم عقلا بالضرورة ملزوم لعدم
وجوب المعرفة مطلقا واستدل على اللزوم المذكور بعدم الفرق بينهما وهو غير دال على اللزوم المذكور
بل ان دل فانما يدل على لزوم عدم وجوب المعرفة عقلا بالضرورة وهذا اللازم اعم
من الاول وغير مستلزم له لعدم استلزام العام الخاص وليس بباطل حتى يستدل ببطلانه على بطلان ملزومه اعني عدم وجوب شكر المنعم
عقلا بالضرورة بل هو حق متفق على حقيته فان احد المذهبين ان وجوب المعرفة نظري ولا يلزم من حقيته افحام
الانبياء ويمكن ان يكون قوله بالضرورة في قوله لو لم يجب شكر المنعم عقلا بيانا لكيفية لزوم التالي المذكور للمقدم لا
جزء من المقدم والامر في ذلك سهل الثاني ان وجوب شكر المنعم معلوم للعقلاء بالضرورة الثالث انه دافع للخوف وكلما كان دافعا للخوف
فهو واجب عقلا اما الصغرى فلان المكلف يجوز المؤاخذة على ترك الشكر فيحصل له خوف وذلك الخوف يندفع بالشكر قطعا
واما الكبرى وهي ان كلما كان دافعا للخوف فهو واجب عقلا فهو معلوم بالضرورة احتجت الاشاعرة بان شكر المنعم لو كان واجبا بالعقل
لكان اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان القسم الاول
من قسمي التالي فلانه عبث والعبث قبيح عقلا وكيف يكون واجبا واما الثاني فلان تلك الفائدة اما ان يكون عائدة الى الله
او الى الشاكر والاول محال لاستغنائه تعالى عن كل شيء واستعلائه عن جلب النفع ودفع الضرر والثاني ايضا محال لانها
اما ان يكون عاجلة او آجلة والاول محال اذ العاجل ليس الا التعب والمشقة باداء الشكر والثاني محال ايضا لامكان ايصال تلك
الفائدة الآجلة بغير واسطة الشكر فيكون توسطه عبثا وايضا العقل لا يقتضي ترتب فائدة اخروية على الشكر بحيث تترتب

الوجوب عليهما الجواب ان وجوبه لكونه شكرا لا لامر آخر مغاير له كما في طلب النفع ودفع الضرر فانه مطلوب لنفسه
لا لامر آخر ولا يجب في كل امر ان يكون مطلوبا لفائدة مغايرة والا لزم التسلسل لان تلك الفائدة ح تكون مطلوبة
لفائدة اخرى والاخرى لاخرى وهكذا لا الى غاية ونهاية وانه محال او نقول لم لا يجب لفائدة آجلة ولا يكون توسطه عبثا
لان حصولها على وجه الاستحقاق في امر مطلوب وهو غير ممكن الا بتوسط الشكر او لفائدة عاجلة وهي دفع الخوف عن النفس الحاصل
في العاجل بسبب تجويز الضرر الآجل بتركه والحق ان يقال ان اردتم بوجوب الشكر كونه بحيث يستحق فاعله المدح و
تاركه الذم فذلك امر لازم له لذاته وصفة لازمة له لذاته كاستحقاق الوعيد وقبح الكذب في مقابلة العجز للعدو وبالعكس
فلا يصح ان يقال فيها اما ان يكون لفائدة اولا لفائدة كما لا يصح ان يقال في نظائره وان اردتم به ان اتيان المكلف بالشكر الواجب
اما ان يكون لفائدة اولا لفائدة قلنا انه لفائدة وهي دفع ضرر الذم اللاحق بتركه وجلب نفع المدح الحاصل بفعله
واما الترديد في نفس الوجوب فانه انما يتصور اذا قلنا انه شرعي كما ذهب اليه الاشاعرة من حيث هو صادر عن الله تعالى
فيقال ايجاب الله تعالى اما ان يكون لفائدة اولا لفائدة وسوق الكلام الى آخره **قال** الثاني ذهب جماعة من الامامية
ومعتزلة بغداد الى تحريم الاشياء التي ليست اضطرارية قبل ورود الشرع وذهب معتزلة البصرة الى انها على الاباحة وتوقف
الاشعري احتج الثاني بانها منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فيه فيجب حسنه كالاستظلال بحائط الغير احتج
المانع بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فكان حراما وجواز الاذن معلوم عقلا كالاستظلال **اقول** هذا هو المسئلة
الثانية من المسئلتين اللتين يجب على الاشاعرة مع المعتزلة فيهما على تقدير تسليم القول بالحسن والقبح العقليين وهو البحث
عن حكم الاشياء قبل ورود الشرع اعلم ان ما ينتفع به المكلف اما ان يكون اضطراريا اي يضطر اليه في معالجته بحيث
لا يمكن حياته بدونه كالتنفس في الهواء وتناول الماء عند العطش العظيم وامثال ذلك واما ان لا يكون كذلك كتناول
الفاكهة واستعمال الطيب وما شابههما فالاول يجب القطع بعدم تحريمه الا عند من يجوز التكليف بما لا يطاق واما
الثاني فاما ان تدرك بمجرد العقل حسنه او قبحه كالصدق النافع والكذب الضار اولا والثاني هو المقصود بالبحث
هنا فذهب جماعة من الامامية ومعتزلة بغداد وابو علي بن ابي هريرة من فقهاء الشافعية الى انها محرمة وذهب معتزلة البصرة
وطائفة من فقهاء الشافعية والحنفية الى انها مباحة وذهب ابو الحسن الاشعري وابو بكر الصيرفي وجماعة من الفقهاء الى الوقف
ثم ان هذا التوقف فسره قوم بانه لا حكم فيها اصلا ورد هذا التفسير بانه ليس توقفا بل قطعا بعدم الحكم وآخرون انا لا ندري هل
فيها حكم اولا ولو جوزنا ان فيها حكما لم نعلم انه هل هو تحريم او اباحة واختار المص المذهب الثاني وهو انها على الاباحة واحتج عليه
بما ذكره ابو الحسين البصري وهو ان تناول الفاكهة مثلا منفعة خالية من امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فيه فوجب القطع بكونه

حسنا اما انه منفعة فظاهر واما خلوه عن امارات المفسدة فلانا انما نتكلم على تقديره واما انه لا ضرر على المالك
فيه فبين واما كونه متى كان كذلك وجب القطع بحسنه فلانه ثبت من الاستدلال بجامع الغير عند كونه موصوفا بالصفات المذكورة
اعني كونه نافعا خاليا عن امارات المفسدة ولا ضرر فيه على مالكه وعلة حسنه هو كونه موصوفا بتلك الصفات بالدوران وجودا
وعدما وهذه العلة متحققة في محل النزاع فوجب القول بحسنه لوجوب وجود الحكم عند وجود العلة واعترض بمنع الحكم في
الاصل يعني كان الاستدلال بجامع الغير وكونه معللا بالاوصاف المذكورة والدوران غير دال على العلية على ما ياتي وانه لا يلزم من ثبوت
الحكم في الاصل وكونه معللا بالاوصاف المذكورة وتحققها في محل النزاع ثبوت الحكم فيه لجواز وجود شرط الحكم في الاصل دون الفرع او
وجود مانع منه في الفرع دون الاصل احتج اهل المذهب الاول على التحريم بان ذلك تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون قبيحا
كما في الشاهد والجواب المنع من عدم الاذن فان وجوده معلوم عقلا اي بدليل العقل كالاستدلال بجامع الغير
والفرق بين الشاهد والغائب متحقق وهو تضرر المالك في الشاهد بالتصرف في ملكه بخلاف الغائب ومع ظهور الفرق يبطل القياس
والمنافي في قول المصنف حسن راجع الى مجموع الاشياء وان لم يكن ملفوظا ولو قال حسنها بحيث يرجع الى الاشياء الخالي عن
المنفعة كان اليق **قال الثالث الفعل** قد يكون مجزيا يعني ان الاتيان به كافيا في سقوط التعبد به وانما يحصل ذلك لو اتى
المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه شرعا وقد لا يكون كذلك اذا لم يوقعه المكلف على حسب المطلوب منه وانما يوصف
الفعل بالاجزاء اذا امكن وقوعه على وجهين وعلى جهات اما ما لا يمكن وقوعه الا على وجه واحد كالمعرفة فلا يصح وصفه به **اقول** هذا
ثالث تقسيمات للفعل باعتبار كونه مجزيا او غير مجز ولما كان مورد هذا التقسيم اخص من مورد التقسيمين اللذين تقدما اخره عنهما
واعلم ان القضايا توصف تارة بكونها مجزية كالصلوة المستجمعة للاركان والشرائط وتارة بكونها غير مجزية كالصلوة الفاقدة لبعضها
عنهما وانما يوصف الفعل بالاجزاء اذا امكن ان يقع على وجهين او وجوه يكون باعتبار بعضها مشتملا على حكمة وباعتبار بعضها
لا يكون كذلك كالصلوة اما ما لا يكون كذلك كمعرفة الله تعالى ورد الوديعة فلا يوصف بالاجزاء ولا بعدمه لانه لا يقع الا على وجه واحد اذا تقرر هذا فنقول
معنى كون الفعل مجزيا ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد به اذا اتى المكلف بجميع الامور المعتبرة فيه من حيث وقع التعبد به
ومعنى كونه غير مجز ان الاتيان به غير كاف في سقوط التعبد وانما يكون كذلك اذا لم يوقع على الوجه المطلوب شرعا وقال قوم الاجزاء عبارة
عن سقوط القضاء ورد بان سقوط القضاء قد يتحقق بدون الاجزاء فيغايره بان المكلف اذا اتى بالفعل مجردا عن
بعض شرائطه ثم مات سقط القضاء مع ان ذلك غير مجز وقد اجيب بان ما يسقط القضاء هنا انما هو الموت لا الفعل
فلا يصدق حينئذ على الفعل انه مسقط للقضاء مع انه غير مجز **قال الرابع العبادة** ان وقعت في وقتها سمي الاتيان بها اداء
وان كان بعد وقتها المضيق او الموسع سمي قضاء وان فعل ثانيا في وقته لوقوع الاول على نوع من الخلل سمي اعادة

اقول موضوع هذا التقسيم اخص من الذي قبله فلذلك اخره عنه وذلك لان موضوع التقسيم
الثاني العبادة مطلقا وهي اعم من كونها موقتة وغير موقتة وموضوع هذا التقسيم العبادة الموقتة واعلم ان العبادة التي وقتت
بحيث تكون مما يصح فيها الاداء والقضاء والاعادة انما ان اتى بها في وقتها المحدد سمي ذلك الاتيان اداء وان اتي بها بعد خروج
وقتها الموسع او المضيق سمي قضاء وان اتي بها مرة ثانية لوقوع الاول على نوع من الخلل كعدمه عن شرط معتبر فيها او اقترانها بما
مبطل سمي ذلك الاتيان اعادة فان الاداء اعم من الاعادة مطلقا لان الاداء الاتيان بالعبادة في وقتها مطلقا وهو
اعم من كونه مسبوقا باتيان آخر وهو الاعادة او غير مسبوق وبعض الاصوليين لم يعتبر في الاعادة الفعل في الوقت فعلى هذا
يكون بينها وبين كل من الاداء والقضاء عموم من وجه لتصادقها مع الاداء دون القضاء اذا فعلت في الوقت ومع القضاء دون الاداء اذا فعلت
في خارجه وصدق كل منهما بدونها اذا لم يكن مسبوقا باتيان آخر واعلم ان المصنف [illegible] التقسيم الواجب خاصة [illegible]
لما رأينا ان بعض المتقدمين قيدوا معرفة الاداء والقضاء المذكورة جعلناه [illegible] ليكون شاملا للجميع قال وقد يعصي
المكلف اذا اخر الموسع عن اول الوقت الذي غلب على ظنه انه لو لم يفعله فات وقته فلو اخره وعاش فالقاضي [illegible] قضاء ولا
[illegible] لظهور بطلان ظنه ولو اخر مع غلبة السلامة فمات فجأة فلم يعص اقول هذا تفريع على ما تقدم لانه
اذا غلب على ظن المكلف في الواجب الموسع انه لو اخره عن اول وقته ولم يفعله فيه فات فعله في وقته
عصى بالتأخير لانه متعبد بظنه ومقتضاه تعيين اول الوقت للاتيان به فلو اخره وعاش الى وسط الوقت
او آخره واتى فيه هل يكون اداء او قضاء قال الغزالي وجماعة من الاصوليين يكون اداء اذ لا عبرة بالظن بعد انكشاف
فساده فيبقى الحال كما كان قبل حصوله وقال القاضي ابو بكر يكون قضاء لتعين وقته حين غلب ظنه [illegible]
هو باطل اتفاقا فاذا اوقعه خارج ذلك الوقت المتعين كان قضاء اذ لا معنى له الا ما فعل بعد وقته المعين له شرعا
لان حكم الظن مشروط باستمراره ومع زواله وظهور فساده يسقط عن درجة الاعتبار ويبقى الحال على ما كان عليه قبله
الثاني لو ظن المكلف الاتيان بالواجب في اول الوقت مع غلبة ظنه بالسلامة والبقاء الى ثانيه واتفق موته فجأة او قبل
دخول ثاني الوقت لم يعص لعدم علمه وظنه بتعيين اول الوقت له قال والقضاء انما يثبت عند ثبوت سبب الوجوب
مع عدم الاداء اما مع وجوبه وتركه كتارك الصلوة عمدا حتى خرج الوقت او مع عدم الوجوب لامتناعه عقلا كالنائم او شرعا
كالحائض او لا لامتناع كالمسافر اذا علم المقدم قبل الزوال والمريض اقول الفعل لا يسمى قضاء الا اذا حصل سبب وجوبه
اداء ولم يؤد وذلك على قسمين احدهما ان يتحقق معه الوجوب فلم يفعل كتارك الصلوة المتروكة عمدا حتى خرج وقتها فان
فعلها فيما بعد يكون قضاء والثاني ان لا يتحقق معه الوجوب وهو على اقسام لان عدم تحققه اما ان يكون لامتناعه

لامتناع الفعل في تلك الحالة عقلا كالصلوة من النائم طول وقتها فان صدور الصلوة عنه في حال نومه ممتنع
امتناعا عقليا او للامتناع امتناعا شرعيا كالحيض فان صدور الصيام عنها في حال حيضها ممتنع شرعا اذ كون الحيض
مانعا انما يستفاد من الشرع او للامتناع كالمسافر اذا علم قدومه الى اهله قبل زوال الشمس فان تحقق الصوم منه
ممكن عقلا وشرعا او كالمريض اذا علم برؤه قبل الزوال الا ان مسقط الصوم على المسافر مستند الى نفسه لان السفر فعله
باختياره ولا كذلك المريض لعدم استناد المرض اليه وفي جميع هذه الاقسام يسمى قضاء لو جود سبب الوجوب فيها
كالدلوك للصلوة والشهر للصيام دون الوجوب خلافا لبعض الفقهاء حيث يزعم ان الوجوب متحقق في هذه الصور
وهو خطاء فان الحايض مثلا مامورة بترك الصلوة فكيف يكون واجبا عليها وانما قيد المسافر بعلمه بالقدوم قبل
الزوال لان في ساعتنا لا يصح منه صوم رمضان وانه اذا قدم اهله قبل الزوال ولم يتناول شيئا وامسك صح صوم ذلك
اليوم اما الجمهور فلما كان من مذهبهم صحة صوم المسافر في شهر رمضان لم يحتاجوا في التمثيل به الى القيد المذكور هذا في قضاء الفرائض
واما قضاء النوافل فلا يتحقق ذلك فيه **قال الخامس** الفعل قد يسمى عزيمة وهو ما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع منه
او رخصة وهو الجائز معه فيباح كالاصل ليس رخصة وتناول الميتة رخصة وقد يجب الرخصة كالتناول عند خوف الهلاك
اقول هذا تقسيم اخر للفعل باعتبار اقترانه جوازه بالقيام المقتضي للمنع منه وعدمه وهو تقسيمه الى الرخصة والعزيمة
واعلم ان العزيمة في اللغة القصد مشتقة من العزم وهو القصد المؤكد ومنه قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما وليس بعض الرسل
اولي العزم لتاكد قصدهم في اظهار الحق والمتشدد واما بحسب الاصطلاح فهي عبارة عما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع منه كالصلوة
ونحوها واما الرخصة فهي لغة عبارة عن التيسير والتسهيل ومنه قولهم رخص السعر اذا تيسر وسهل الشراء واصطلاحا عبارة
عما جاز فعله مع قيام المقتضي للمنع منه فيباح كالاصل ليس برخصة لان جواز فعله لم يقترن بما يقتضي المنع منه وتناول الميتة في المخمصة
رخصة لان جوازه مقترن بما يقتضي المنع منه وهو سبب تحريم الميتة وقد تنتهي الرخصة الى الوجوب كتناول الميتة عند خوف الهلاك من
فان استبقاء المهجة ودفع التلف واجب وهو من هذه الحيثية عزيمة لا رخصة اذ لم يقم هنا دليل على تحريم استبقاء
وحفظ النفس واجب نعم هو رخصة من حيث هو اشتمال الميتة على الخبث المحرم وقد يكون الرخصة تركا كالصوم واسقاط
الركعتين من الصلوة الرباعية في السفر ولا ينتقض بذلك الحد المذكور للرخصة في عكسه لان المقصود بالفعل هنا انما هو
لانه باعتبار تقسيماته ولو اردنا تعريف الرخصة مطلقا بحيث يتناول الفعل والترك قلنا الرخصة ما يجوز للمكلف مع قيام
ما يقتضي المنع منه والاولى في قول المص كالتناول عند خوف الهلاك للراجع تناول الميتة المقدم ذكره **قال المقصد الثاني**
في اللغات وفيه مباحث الاول في الواضع ذهب عباد الى ان اللفظ يدل على المعنى لذاته لا ستحالة ترجيح بعض الالفاظ بمعناه

من غير مرجح واطبق المحققون على بطلانه والمخصص ما ارادة المختار او سبق المعنى حال خطور اللفظ ثم اختلفوا
فالاشعري وابن فورك على انها توقيفية لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم وليس المراد الجارحة
المخصوصة للاتفاق فيها بل ما يصدر عنها تسمية للمسبب باسم السبب لافتقار الاصطلاح الى مثله فيتسلسل وابو هاشم
على انها اصطلاحية لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه دل على سبق اللغة على الرسول السابق على التوقيف

اقول قد عرفت فيما تقدم ان من جملة مبادي هذا العلم التصديقية ما هو مستفاد من اللغة فلهذا اشار المصنف اليها على
الوجه الكلي واعلم ان لفظة اللغة مأخوذة من لغى يلغى اذا لهج بالكلام ومعناها كل لفظ وضع لمعنى فاللفظ ما يلفظ الانسان
ويخرج به الاشارات والرقوم وقولنا وضع لمعنى يخرج به المهمل قيل وهذا الحد شامل للمفرد والمركب وفيه نظر لان المركب
ليس بموضوع فلا يكون مندرجا تحته وهذا الحد مبني على ما ذهب اليه المحققون من ان دلالة اللفظ على المعنى لا يكون الا بالوضع ثم
او بما يتبع الوضع خلافا لعباد بن سليمان الصيمري وجماعة من المعتزلة حيث ذهبوا الى ان دلالة اللفظ على المعنى لذاته واطبق المحققون على بطلانه لانه لو كان كذلك
لاهتدى كل احد الى كل لغة وهو باطل بالوجدان احتج عباد ومن تبعه بانه لولا المناسبة الطبيعية بين اللفظ والمعنى لكان اختصاص ذلك
اللفظ بذلك المعنى دون غيره ترجيحا من غير مرجح وانه محال لما بين في محله فان قيل يلزم من نفي الترجيح المستند الى ذاتي اللفظ
والمعنى نفي المرجح مطلقا والمرجح اما ارادة الواضع المختار الذي من شأنه ان يرجح بلا مرجح او سبق المعنى الى ذهنه وقت خطور
اللفظ بباله والثاني يتأتى في غيره ولم يجب الوجود [illegible] ولما كانت اللغة عبارة عن كل لفظ وضع لمعنى كان البحث فيما يتعلق بها
بالموضوع وهو اللفظ والموضوع له وهو المعنى او الواضع وهو الذي يخصص اللفظ بالمعنى او الغرض من الوضع والمصنف رحمه الله
اشار الى كل ذلك وبدأ بالبحث عن تعيين الواضع لانه علة الوضع وقد اختلف الناس فيه فذهب ابو الحسن الاشعري وابن فورك و
من الفقهاء الى ان الواضع هو الله تعالى والعلم بالوضع مستفاد من التوقيف الالهي بالوحي او بخلق اصوات او حروف يسمعها واحد او جماعة
او بخلق علم ضروري بان اللفظ المعين موضوع للمعنى المعين وذهب ابو هاشم واصحابه من المتكلمين الى انها اصطلاحية بان اجتمع واحد او جماعة
فاتفقوا على هذه الالفاظ بمعانيها ثم عرف الواضعون غيرهم ذلك الوضع بالقرائن والاشارات كالاطفال [illegible] وذهب الاستاذ
الى ان القدر الضروري الذي به يعلم الاصطلاح توقيفي والباقي اصطلاحي وتوقف القاضي ابو بكر والغزالي واكثر المتأخرين احتج الاولون
على التوقيف بوجهين ذكر المصنف منهما اثنين الاول قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها دل على ان الاسماء توقيفية فيكون الافعال والحروف كذلك لانه
لا قائل بالفرق ولان الاسم مشتق من السمة وهي العلامة والفعل والحرف ايضا علامات لمعانيهما [illegible] بالاسماء وحدها [illegible] انضمام الافعال
والحروف اليها متعذر او متعسر الثاني قوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم وليس المراد الجارحة المخصوصة
اللحمانية لانها متفقة في التركيب [illegible] بالقدرة والشكل [illegible] جعله آية لكون الاختلاف فيها [illegible]

الطبري واوضع فوجب حملها على اللغات الصادرة عنها تسمية للمسبب باسم السبب وهو من احسن وجوه المجاز الثالث لو لم يكن اللغات توقيفية
لكانت اصطلاحية واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلما بينا من كونها مستفادا من الوضع لاستحالة مذهب عباد انحصار الوضع
في الله تعالى وعباده فاذا انتفى احدهما ثبت الاخر واما بيان بطلان التالي فلان الاصطلاح انما يتم اذا كان من المصطلحين قادرا على تفهيم
اصحابه ما يقصده وذلك لا يمكن الا بالفاظ اخر دالة على تلك المعاني والكلام في تلك الالفاظ ووضعها كما في الاول ويتسلسل والنتيجة
واحتج ابو هاشم واصحابه على مذهبهم بان اللغات لو كانت توقيفية لكانت متاخرة عن ارسال الرسل لان التوقيف من الله تعالى انما يكون على لسان رسول
من رسله والتالي باطل بدليل قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فان ذلك دال على ان لقوم كل رسول لسانا سابقا على
ارساله اليهم السابق على التوقيف المستفاد منه فالمقدم مثله الحق ان الادلة المذكورة محتمل والحجج المذكورة كلها ضعيفة الدلالة لانه المقصود
كما يأتي **قال** والاعتراض انه لا يجوز حمل التعليم على الالهام باحتياجه الى هذه الالفاظ والاقدار على وضعها او حمل الاسماء على الصفات
مثل كون الفرس للركوب والثور للحرث لانها علامات وعلمه بما اصطلح عليه غيره وليس حمل الالسنة على اللغات اولى من حملها على الآلة
عليها مع تساويهما في كونهما اية والاصطلاح قد يعلم بالقرائن كالاطفال من غير تسلسل وتمنع توقف التوقيف على البعثة
لجواز حصوله بالالهام او بخلق اصوات في جسم او جماد **اقول** اعترض على الحجة الاولى من حجج القائلين بالتوقيف وهي التمسك بقوله
تعالى وعلم آدم الاسماء كلها من وجوه ثلاثة الاول انه لا يجوز ان يكون المراد بالتعليم الالهام باحتياجه الى هذه الالفاظ
عبارة زوجته وبنيه وبعض ذريته على وضعه او اقداره على الوضع بخلق العلم الضروري المحتاج اليها فيه ونسبة التعليم اليه تعالى لانه
اليه لا انه علمه بالخطاب كما قال الله تعالى في حق داود وعلمناه صنعة لبوس لكم اي الهمناه وليس التعليم عبارة عن ايجاد العلم بل
هو فعل صالح لان يترتب عليه حصول العلم ولهذا يقال علمه فلم يتعلم الثاني انه يجوز ان يكون المراد بالاسماء الصفات والعلامات
مثل كون الفرس صالحا للركوب والثور للحرث والجمل للحمل فان الاسماء علامات لكونها مشتقة من السمة وهي العلامة او من السمو
العلو وعلى كلا التقديرين فكلما يعرف ماهيته او يكشف عن حقيقته فهو اسم وتخصيص لفظ الاسم بهذه الالفاظ مشتقا
من العرف الطارئ الثالث انه يجوز ان يكون تلك الاسماء مما اصطلح عليها قوم خلقهم الله قبل خلق آدم ولا يلزم الا [illegible]
الاسماء كلها تعليمه اللغات كلها لاحتمال التعليم معنى كل اسم بحسب لغة واحدة ثم ان آدم او غيره وضع كل اسم من تلك
الاسماء لغات اخر بعدد [illegible] هذه اللغات على الحجة الثانية [illegible] واختلاف السنتكم بان الالسنة [illegible] حمل لفظ الالسنة على
اللغات عند تعذر حملها على حقيقتها وانما يلزم ذلك لو لم يكن هنا مجاز اخر وهو ممنوع فان الاقدار على اللغات مجاز آخر وليس حمل اللفظ
على المجاز الاول اولى من حمله على الثاني مع تساويهما في كون كل منهما اية ولما [illegible] هذا في كتابه بان المجاز الاول اولى من
الثاني مع تساويهما في كون كل منهما اية ولما [illegible] في كتابه بان المجاز الاول [illegible] لكونه من باب اطلاق اسم السبب على المسبب

وهو احسن وجوه المجاز اذ اللغات دائرة على الالسنة وكذلك الاقتدار على اللغات ولان في الثاني زيادة اضمار وهو خلاف الاصل

وعلى الثالث من منع بطلان تاليها وهو كون اللغات اصطلاحية وما ذكروه من افتقار الاصطلاح الى سبق اخر ممنوع لجواز

ان يعلم المصطلحون غيرهم اصطلاحهم ويعلم كل منهم صاحبه ما في نفسه بالقرائن والترديد كما يعلم الابوان الطفل لغتهما

من غير تسلسل ح على حجة ابي هاشم بالمنع من توقفه على بعثة الرسل لاحتمال حصوله بالالهام وبخلق اصوات او حروف في اجسام جمادية

بخلق علم ضروري للناس لها بانه وضعها لمعانيها اقول الفصل الثاني في الموضوع له كل معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه وجب في الحكمة

وضع اللفظ بازائه لوجود القدرة والداعي وانتفاء الصارف وما عداه لا يجب والا لزم ما لا يتناهى من الالفاظ ولان انواع الروائح

مراتب الاشتداد لم يوضع لها الفاظ بخصوصياتها ولا يجوز وضع النظم بازاء الخفي وليس القصد بوضع المفرد افادة معناه

لتعذرها عليه بل التمكن من تركيب المعاني بواسطة تركيب الالفاظ عند تغاير التخيلات الشخص من المتحد حقيقة واللفظ على الخارجي بواسطة الذهني

لتغاير الالفاظ ومعنى الوضع مستفاد من النقل المتواتر والمركب من النقلين كالاستثناء من الجمع وكون الاستثناء اخراجا اقول هذا الفصل مشتمل

على مباحث الاول في الموضوع له المعلوم علينا ان نوعين احدهما ما يكثر الحاجة اليه ويشتد التعبير عنه والاخر بالعكس والاول يجب في الحكمة ان يقع لفظ بازائه لانه لما كان

مقدور الواضع وكان الداعي اليه موجودا والصارف عنه مفقودا وجب تحققه منه واما الثاني فلا يجب ان يوضع له لفظ يخص

خلو اللغات عن لفظ يدل عليه واستدل المص عليه بوجهين الاول انه لو وجب ان يوضع لكل معنى لفظ مختص به لزم وضع

ما لا يتناهى من الالفاظ والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المعاني غير متناهية لان بعضها كالاعداد ومراتب الاعداد لا يتناهى ولا

يقف عند حد بل كل مرتبة من مراتبها وان كثرت يمكن الزيادة عليها وما كان بعضه غير متناه فجملته كذلك غير متناه فاذا وضع لكل مرتبة من تلك المعاني

لفظ مختص به كانت الالفاظ غير متناهية لان المساوي لما لا يتناهى يجب ان لا يتناهى واما بيان بطلان التالي فلان الالفاظ مركبة من

الحروف المتناهية وكل مركب من المتناهي متناه بالضرورة فالالفاظ متناهية الثاني لو وجب ان يوضع لكل معنى لفظ مختص لزم ان يكون

من انواع الروائح ومراتب الاشتداد لفظ يدل عليه والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة بينة بنفسها البحث الثاني في انه لا

وضع اللفظ الا للمشهور المتداول بين الخاصة والعامة لا المعنى الخفي الذي لا يهتدي اليه الا الخواص [illegible] الاحوال كما في

واصحابه من ان الحركة معنى يوجب لذات الجوهر كونه متحركا فنقول المعلوم عند الجمهور ليس الا نفس كون الجوهر متحركا اما المتحركية

معللة بمعنى قائم بها غير واقعة بالقادر فذلك امر لو صح القول به لما عرفه الا الاذكياء من الناس بالدلائل الدقيقة والبراهين الغامضة

ولفظ الحركة ظاهر متداول بين الجمهور من اهل اللغة الذين لا يتصورون هذا المعنى ولا يتصل اليه اذهانهم واذا كان كذلك امتنع

ان يكون موضوعا لذلك المعنى بل لا معنى للحركة في وضع اللغة الا نفس كون الجسم منتقلا او متغيرا اذ وضع اللفظ للمعنى يتوقف على تصور

ذلك المعنى وكذا لفظ العلم واشباهها [illegible] واعترضوا بان الواضع ان كان هو الله تعالى فنسبة المعاني كلها اليه على السوية ولا يخفى

ان يكون بعضها خفيا عند كل واحد والخفاء عند الناس لا يمنع الوضع منه وان كان هو البشر فكذلك لاحتمال ان يكون بعض البشر وقف على المعنى
الدقيق فوضع اللفظ بازائه ثم خفي على غيره ذلك المعنى واستعمل في لازمه وهو كون الجسم منتقلا وخفي ذلك المعنى الدقيق والموضوع
له اللفظ في اصل الوضع واشتهر الثاني وان كان الاصل هو ذلك المعنى الدقيق وفيه نظر فانه ليس المراد ان خفاء المعنى واشتهار اللفظ يمنع من
وضعه له ابتداء كيف واشتهار اللفظ انما يكون بعد وضعه بل المراد ان اشتهار اللفظ وتداوله بين علماء اهل اللغة من غير نقل ولا تعيين دليل على
كون معناه ظاهرا جليا ويمتنع ان يكون دقيقا خفيا لا يطلع عليه الا الاوحدي من الناس وتداول اللفظ واشتهاره انما يكون عند فهم المتداولين معناه وظهوره عندهم
فلو كان معناه خفيا لما تداولوه وما اشتهر بينهم لكنهم قد تداولوه واشتهر بينهم فلا يكون خفيا البحث الثالث في انه ليس الغرض من وضع
الالفاظ المفردة افادة معانيها والدليل عليه ان افادة تلك الالفاظ المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المعاني
الموقوف على العلم بتلك المعاني ضرورة تاخر العلم بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني عن العلم بذلك اللفظ وذلك المعنى فلو
استفيد العلم بتلك المعاني من تلك الالفاظ لزم الدور بل الغرض من وضع الالفاظ المفردة لمعانيها بحيث يتمكن الانسان من تفهيم
ما يتركب من تلك المعاني بتوسط تركيب الفاظها الدالة عليها فان قلت هذا بعينه وارد في المركبات فانها لا تفهم منها معانيها
الا بعد العلم بكونها موضوعة لتلك المعاني وذلك يستدعي سبق العلم بتلك المعاني فلو استفيد العلم بتلك المعاني من تلك
الالفاظ المركبة لزم الدور قلت لا نسلم ان افادة الالفاظ المركبة لمعانيها يتوقف على العلم بكونها موضوعة وبيان ذلك انا اذا علمنا كون
كل واحد من تلك الالفاظ المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك فاذا توالت
الالفاظ المفردة بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني مع نسب بعضها الى بعض في ذهن السامع وحصلت المعاني المفردة
مع نسبة بعضها الى بعض حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة فظهر ان افادة اللفظ المركب لمعناه لا يتوقف على العلم بكونه موضوعا
البحث الرابع في ان الالفاظ انما وضعت للمعاني الذهنية وانها انما تدل على المعاني الخارجية بتوسطها والدليل على ذلك انا اذا راينا جسما من
بعيد فظننا انه انسان سميناه باسمه واذا قربنا منه وزال الظن الاول وظنناه فرسا سميناه باسمه ثم لو زال هذا الظن
وتيقن العلم بكونه حجرا سميناه باسمه فقد تغايرت الالفاظ عند تغاير التخيلات في الشخص الواحد المتحد في الحقيقة وذلك
دليل على ان الالفاظ ليست موضوعة للمعاني الخارجية بل الذهنية لدورانها معها البحث الخامس في طريق معرفة الوضع اعلم ان العقل
الصرف لا طريق له الى معرفة هذه الاشياء مستقلا لكونها امورا وضعية فيجب ان يكون الطريق اليها اما النقل المحض او المركب من العقل
والنقل والنقل اما متواتر او احاد فالاول كعلمنا بكون لفظ السماء والارض موضوعين لمعنييهما وكون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا
والثاني ككون لفظ الحيا موضوعا للسحاب ولفظ [illegible] موضوعا للشجرة المخصوصة واما المركب من النقل والعقل فهو كما اذا استفدنا
مقدمتين مناسبتين نقليتين ثم ركبهما العقل حتى حصل منهما نتيجة فطريق تلك النتيجة النقل والعقل مثال ذلك انا

إذا استفدنا من نقل صحة الاستثناء من الجمع المعرّف باللام ومن نقل آخر كون الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل فعلمنا بالعقل
بتوسط هذين النقلين أن الجمع باللام للاستغراق **قال الفصل الثاني** في تقسيم الألفاظ وهو من وجوه الأول اللفظ الدال
على المعنى بتوسط وضعه له مطابقة وبتوسط دخوله فيما وضع له تضمنا وبتوسط لزومه له ذهنا التزاما **أقول** لما كان المراد من
الألفاظ التي اشتمل هذا الفصل على ذكر تقسيمها إنما هي الألفاظ الدالة على المعاني وجب عليه أن يقدم على ذلك تقسيم دلالة اللفظ
على معناه إلى أقسامها واعلم أن الدلالة قد تكون عقلية كدلالة الصنع على الصانع وقد تكون طبيعية كدلالة أح أح على وجع
الصدر وقد تكون وضعية أي مستفادة من الوضع كدلالة لفظ الإنسان على معناه والمقصود بالبحث هنا إنما هي الأخيرة والوضع
هنا عبارة عن تخصيص شيء بشيء بحيث يفهم الثاني عند إطلاق الأول أو إحساسه ليدخل المكتوب وقد اختلف في
تعريف الدلالة اللفظية فقال قوم هي فهم المعنى من اللفظ عند إطلاقه أو تخيله بالنسبة إلى من هو عالم بالوضع ورد بأن الفهم
معلول بالدلالة فيغايرها وبأن الدلالة صفة اللفظ الدال والفهم صفة الفاهم لا اللفظ فيتغايران فقيل هي كون اللفظ بحيث إذا
أطلق فهم منه المعنى وهي تنقسم إلى الأقسام الثلاثة أعني المطابقة والتضمن والالتزام لأن فهم المعنى من اللفظ إما بتوسط كونه موضوعا
له وتسمى الدلالة مطابقة كدلالة لفظ الإنسان على الحيوان الناطق وإما بتوسط دخوله في المعنى الموضوع له ذلك اللفظ كدلالة لفظ الإنسان
على الحيوان وحده أو على الناطق وحده وإما بتوسط كونه لازما في الذهن للمعنى الموضوع له اللفظ كدلالة الالتزام كدلالة لفظ الإنسان على قابل العلم
وصنعة الكتابة وفائدة قيد التوسط في الدلالات الثلاث لئلا ينتقض تعريفاتها المذكورة باللفظ الذي لشيء وجزئه كلفظ
الإمكان المشترك بين الخاص وهو رفع الضرورتين معا عن الجانبين ضرورة الوجود وضرورة العدم والعام وهو جزؤه لأنه رفع
أحدهما أو اللفظ المشترك بين الشيء ولازمه كالشمس المشترك بين الكوكب والضوء فإن لفظ الإمكان إذا أطلق على
الإمكان العام بالمطابقة والتضمن لكن الأولى بتوسط وضعه له والثانية بتوسط دخوله فيما وضع له وهو الخاص وكذا لفظ الشمس إذا أطلق
على الضوء بالمطابقة والالتزام لكن الأولى بتوسط وضع اللفظ والثانية بتوسط لزومه لما وضع له وهو جرم الشمس فلولا
قيد التوسط لانتقض تعريفات الدلالات المذكورة والهاء في قول المصنف بتوسط وضعه عائدة إلى اللفظ وفي قوله له عائدة
إلى المعنى الموضوع له اللفظ وكذا في قوله بتوسط دخوله عائدة إلى المعنى الدال عليه اللفظ وفي قوله وضع له عائدة إلى المعنى الذي
وضع له اللفظ وفي قوله لزومه عائدة إلى المعنى الدال عليه اللفظ وفي قوله له عائدة إلى المعنى الموضوع له اللفظ واعلم أن دلالة
المطابقة وضعية محضة وأما الباقيتان فبمشاركة العقل للوضع فإن اللفظ إذا وضع للمركب أو الملزوم كان فهم ذلك المركب أو ذلك
الملزوم مستلزما لفهم الجزء أو اللازم استلزاما عقليا وقيد اللزوم الذهني لأنه لولاه لم يتحقق الدلالة الالتزامية لكون اللفظ
موضوعا للملزوم ولا لمعنى هو جزؤه فلو لم يكن بحيث يلزم من حصول موضوع اللفظ في الذهن حصوله فيه انتفت دلالة اللفظ عليه

مطر ولا يشترط اللزوم الخارجي لتحقق الدلالة الالتزامية بدونه كما في الاعدام والملكات المتعاندة في الخارج قال والدال بالمطابقة

مفرد ان لم يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه ومركب ان قصد اقول هذا تقسيم الدال بالمطابقة

الى المفرد والمركب وهي قسمة ثنائية لان اللفظ الدال بالمطابقة اما ان لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه حين هو

جزؤه او يقصد فان كان الاول فهو المفرد وهو شامل لما ليس له جزء اصلا كق وع اما بجعلهما علما او ما له جزء غير دال اصلا كزيد اذا

جعل علما او دال على غير جزء المعنى كعبد الله حال العلمية فان كل واحد من جزئيه دال على غير جزء المعنى او دال على جزء المعنى لكنه غير مقصود

كالحيوان الناطق اذا سمي به انسان فانه في حال العلمية لا يقصد بالحيوان الدلالة على جزء معناه حين هو جزء منه ولا بالناطق الدلالة على

الجزء الآخر وان كان الثاني فهو ان يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه فهو المركب سواء كان تقييديا كالحيوان الناطق او غير

تقييدي تاما يصح السكوت عليه كقائم زيد او غير تام كرامي الحجارة والمراد بالجزء ما هو اعم من المحقق والمقدر ليتناول في المركب مثل

ما اكتب فانه امر فاعله جزء مقدر وهو انت وانما جعل المص هذا التقسيم تابعا للاول لان مورده احد اقسام الاول وهو

الدال بالمطابقة وانما لم يقسم الدال بالتضمن والالتزام الى المفرد والمركب اما التضمن فلان اللفظ الواحد قد يكون بالنسبة الى

المعنى التضمني مفردا ومركبا معا فلا يتضمنا كالحيوان الناطق مثلا فان هذا المجموع يدل على الحيوان بالتضمن ولا يدل الناطق على جزء

معنى التضمني اعني الحيوان لا بالمطابقة ولا بالتضمن لعدم دلالة الناطق على شيء من اجزاء الحيوان بالمطابقة او التضمن فيكون مفردا

وايضا يدل هذا المجموع بعينه بالتضمن على الجسم لكونه جزءه مع دلالة اجزاءه على اجزاء هذا المعنى لدلالة الحيوان

بالتضمن ودلالة الناطق عليه بالتضمن فيكون مركبا واما الالتزام فلان الدلالة الالتزامية مهجورة لعدم تناهي اللوازم ان كان المعتبر مطلق

اللازم وان كان المعتبر اللازم البين لم ينضبط لانه مما يختلف بحسب اختلاف الاشخاص فان مساواة الزوايا المثلث القائمتين

بقائمتين لازم بين عند المهندسين وغير بين عند غيرهم وقيل انما قيد الدال بالمطابقة لان تقسيم الدال بالوضع وذلك

انما هو الدال بالمطابقة لانها وضعية محضة واما الدلالتان الاخيرتان فانهما عقليتان على ما عرفت اذا تقرر هذا فلنرجع

الى التعريف المذكور للمفرد والمركب اما المفرد فقد عرفه بانه اللفظ الدال بالمطابقة الذي لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء

معناه حين هو جزؤه فاللفظ جنس وتقييده بالدال يخرج المهمل وتقييد الدلالة بالمطابقة

قد عرفت فائدته وقوله لم يقصد بجزئه الدلالة يخرج سائر المركبات وقوله على جزء معناه يدخل مثل عبد الله علما فانه مفرد

مع ان جزءه يقصد به الدلالة لكن لا على جزء معناه وقوله حين هو جزؤه ليدخل مثل الحيوان الناطق حال كونه علما على شخص انساني

فانه يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه لكن لا حين هو جزؤه فان الجزء كالحيوان في المثال المذكور حين

جعل هذا العلم لم يقصد به الدلالة اصلا فضلا عن الدلالة على جزء المعنى والمركب في مقابلة المفرد وهو الذي يقصد بجزئه الدلالة

على جزء الكلام الذي على جزء معناه حين هو جزء كزيد قائماً وعبد الله علماً وقد علم من هذا التقسيم ان اللفظ الواحد قد يكون مفرداً
ومركبا لكن في حالتين كعبد الله والحيوان الناطق وامثال ذلك مع قيد العلمية فلذلك اللفظ الواحد تعريفا المفرد والمركب فيجب ان يزاد
في التعريف من حيث هو كذلك لئلا ينتقض كل منهما طرداً ومع هذه الزيادة يستغنى عن القيد الاخير للمركب قال والمفرد جزئي
ان منع نفس تصوره من الشركة وكلي ان لم يمنع اقول اللفظ المفرد ان منع نفس تصور معناه من وقوع الشركة
فيه من ان يشترك فيه كثيرون بحيث يكون ذلك المعنى صادقاً على كل واحد منها فهو الجزئي كزيد وعمرو فان نفس تصور معنى زيد
مانع من ان يشترك فيه كثيرون وان لم يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه فهو الكلي سواء امتنع وقوع الشركة فيه لا لنفس
المفهوم كواجب الوجود تعالى او لم يمتنع كالانسان الذي يشترك فيه زيد وعمرو وسواء تعددت افراده في الخارج كالانسان او لا
او لم يتعدد كالشمس وقد يقال الجزئي على معنى آخر اعم من الاول ويسمى جزئياً اضافياً لان جزئيته انما هي بالاضافة الى
ما هو تحته والاول وهو كل اخص تحت اعم وانما كان الثاني اعم من الاول لان كل جزئي حقيقي فانه لا بد ان يكون مندرجاً
تحت الماهية المعراة عن التشخصات فهو داخل تحت اعم فهو جزئي اضافي فثبت ان كل جزئي حقيقي فهو جزئي اضافي
ولا ينعكس فان الجزئي الاضافي قد يكون كلياً كالانسان بالنسبة الى الحيوان وليس هذا العموم عموم الجنسية اذ الاعم يصدق على الاخص فكأنهما في
التصور واعلم ان جزئية اللفظ وكليته انما هي بتبعية المعنى وكليته فان اللفظ الموضوع للمعنى الجزئي يسمى جزئياً باعتبار جزئية معناه وكذا اللفظ الموضوع للمعنى
الكلي يسمى كلياً باعتبار كلية المعنى فاذن الكلية والجزئية اختصتا بالذات للمعاني وبالعرض للالفاظ والمصنف ايضاً التصور المانع من الشركة الا ان الضمير العائد
الى المفرد فان قصد اللفظ المفرد احتاج الى زيادة لفظ معناه واضافة التصور اليها اذ اللفظ الجزئي هو الذي يمنع نفس تصور معناه من الشركة لا هو
ويحتمل ان يكون قد حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه ويكون تقدير الكلام والمفرد معناه جزئي ان منع نفس تصوره من الشركة والضمير يكون عائداً الى
اللفظ وان قصد به المعنى يستغنى عن هذه الزيادة الا انه انما يبحث هنا في تقسيم الالفاظ وايضاً لا ينبغي ان يبين المراد من المعنى المفرد واللام في المفرد
للعهد الاول والتقدير المعنى الذي ... قال والكلي اما ان يكون نفس ماهية ما تحته او داخلاً فيها وهو جنسها او فصلها او خارجاً عنها اما خاصة او عرض
عام اقول تقسيم الكلي الى الذاتي والعرضي واما الكلي اما ان يكون نفس ماهية ما تحته من الافراد الشخصية واعني بها الامور المتعددة
المتخصصة وهو النوع الحقيقي كالانسان الصادق على زيد وعمرو وبكر وغيرها ويرسمونه بانه كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو
واما ان يكون داخلاً فيها او جزءاً منها فاما ان يكون تمام المشترك بينها او لا والاول هو الجنس كالحيوان الصادق على الانسان والفرس
وغيرهما من الانواع فانه تمام المشترك بينهما ويرسمونه بانه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب
ما هو والثاني الفصل كالناطق للانسان ويرسمونه بانه كلي مقول على الشيء في جواب اي
شيء هو في جوهره والسائل عن الشيء بما هو يطلب كمال حقيقته وباي شيء هو في جوهره يطلب

المميز عن غيره المقوم وهذه الثلاثة يقال لها الذاتيات وأما الخارج فإما أن يكون مختصا بتلك الماهية بحيث لا يصدق على غيرها وهي
الخاصة كالضاحك للإنسان ويرسم بأنها كلية يقال على أفراد حقيقة واحدة فقط قولا عرضيا أو لا يكون مختصا
بها بل يشترك غيرها معها وهو العرض العام كالماشي للإنسان ويرسم بأنه كلي يقال على أفراد حقيقة واحدة وغيرها قولا عرضيا فهذان
القسمان يشملهما العرض فالكليات هي هذه الخمسة لا غير النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام والبحث عن أقسامها وأحكامها ونسبة
منها إلى الباقية بالمشاركة والمباينة لا يليق ذكره هنا وهو في الكتب المنطقية أنسب قال والخارج إما لازم للماهية أو للوجود
مفارق والمفارق إما سريع المفارقة أو بطيئها أو سهل الزوال أو عسره أقول الخارج عن الماهية أعني العرض لما سبق
كان مختصا بها وهو الخاصة ومشتركا بينها وبين غيرها وهو العرض العام فإما أن يكون لازما وهو ما لا ينفك الشيء عنه أو مفارقا
واللازم إما أن يكون لازما للماهية والذي لا ينفك عنها وجودا أو توهما مثل الزوجية للاثنين والفردية للثلاثة أو للوجود كالأسود للزنجي
والأبيض للرومي فإن ذلك إنما هو لازم لوجودهما الخارجي دون التوهم إذ قد يتصور الزنجي أبيض والرومي أسود ولازم الماهية
أخص من لازم الوجود فإن كل لازم للشيء لماهيته فهو لازم لماهيته ووجوده الخارجي ولا ينعكس إذ قد يلزم الشيء في حال وجوده
الخارجي كل ما لا يكون لازما لماهيته كما ذكرناه من المثال والمفارق إما أن يكون سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل أو
كشيب الشباب ونحوه أو سهل الزوال كغضب الحليم ونحوه أو عسره كغضب الحقود قال اللفظ إن لم يستقل بالدلالة
فهو الأداة وإن استقل فهو الفعل إن دل بصيغته على الزمان المعين وإلا فهو الاسم أقول هذا هو التقسيم الثاني من تقاسيم
الألفاظ وهو تقسيم اللفظ المفرد إلى الكلم الثلاثة التي هي مادة الكلام وذلك لأنه يقال اللفظ المفرد إما أن لا يستقل بالدلالة على
معناه الحقيقي في دلالته عليه إلى انضمام لفظ آخر … أو يستقل أي لا يحتاج في دلالته على معناه إلى انضمام لفظ آخر إليه والأول الأداة
والحرف كفي وعلى فإن معنى كل منهما لا يفهم من لفظه المجرد عن لفظ منضم إليه فيفهم معناه الحرفي بضم لفظ آخر إليه كما في زيد في الدار أو على السطح
والثاني إما أن يدل بصيغته وذاته على الزمان المعين من الأزمنة الثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل أو لا والأول الفعل [illegible]
فإن كلا من هذه الكلمات مستقلة بالدلالة على معناها مع دلالتها بصيغتها على الزمان المعين من الأزمنة الثلاثة والثاني الاسم كرجل
وفرس … وإنما قيد الدلالة في الفعل على الزمان المعين بصيغته ليخرج ما يدل على الزمان المعين بجوهره كأمس واليوم وغدا فإنها أسماء
مع دلالتها على الزمان المعين … مثال هذه الأسماء في تعريف الفعل وخرجت من تعريف الاسم فيكون الأول
غير مطرد والثاني غير منعكس قال اللفظ والمعنى إن اتحدا فهو العلم إن تشخص المعنى والمتواطي إن تساوت أفراده والمشكك
إن اختلفت بالأولوية والأقدمية والأشدية ومقابلاهما إن تكثرا فهي المتباينة سواء تباينت الموضوعات كالضد أو لا
كالذات والصفة وإن تكثر المعنى خاصة فإن المراد وإن اتحد اللفظ خاصة فهو المشترك إن وضع لها معا بالنسبة إلى كل واحد منهما

والمهمل بالنسبة اليهما معا والحقيقة والمجاز ان وضع لاحدهما ثم استعمل في الثاني ان لم يغلب فيه والاول هو المنقول
اللغوي او الشرعي او العرفي ان غلب فيه كما النقل لمناسبة والمرتجل ان لم يكن لمناسبة **اقول** هذا هو التقسيم الثاني تقسيم الالفاظ وهو
باعتبار نسبتها الى معانيها بالاتحاد والتعدد والمراد بمعانيها المعاني المدلول عليها بالمطابقة دون التضمن والالتزام فاعلم ان اللفظ المفرد
ومعناه اما ان يتحدا بان يكون اللفظ واحدا والمعنى واحدا او يتكثرا بان يكون اللفظ كثيرا والمعنى كذلك او يتكثر اللفظ ويتحد المعنى فان كان
شخصا او غير شخص والاول يسمى اللفظ الدال عليه علما ومضمرا لانه اما يفتقر في دلالته على معناه الى قرينة زائدة على الوضع
اولا والثاني العلم كزيد وعمرو فان كلا منهما يدل على معناه من غير احتياج الى قرينة زائدة على كونه مسمى به ووضعه له والاول
المضمر كانا وانت فانه انما يدل على شخص معين اذا اقترن بقرينة كمتكلم او مخاطب والثاني وهو كون المعنى غير شخص اما
ان يكون نسبته الى الافراد التي يصدق عليها على السوية من غير تفاوت فهو المتواطي اي المتوافق افراده فيه كالانسان التي تتساوى فيه افراده
كزيد وعمرو وخالد وبكر يسمى اللفظ الدال على هذا المعنى متواطيا تبعا للمعنى او لا بالسوية بان يكون افراده متفاوتة فيه بان
يكون بعضها اولى من البعض الآخر كالوجود بالنسبة الى الجوهر والعرض فانه للجوهر اولى ويكون ثبوته لاحدهما اقدم من ثبوته للآخر
كالوجود بالنظر الى العلة والمعلول او يكون في بعضها اشد من البعض الآخر كالبياض فانه في الثلج اشد منه في العاج ويسمى اللفظ الدال على
مثل هذا مشككا وانما سمي بذلك لان السامع يتشكك بين كونه مشتركا وبين كونه متواطيا لان بين افراده اختلافا بالمعاني
المذكورة واتحادا في اصل المعنى فباعتبار تفطن السامع للاختلاف يعتقد كونه مشتركا لانه لفظ واحد موضوع لمعان مختلفة وهو
مشترك وباعتبار ذهوله عنه ونظره الى اصل المعنى يعتقد كونه متواطيا الثاني ان يكون اللفظ كثيرا والمعنى كثيرا بحسب تكثر اللفظ و
تسمى تلك الالفاظ بالمتباينة كالانسان والفرس فانهما لفظان لكل منهما معنى غير معنى الآخر وقلنا بحسب تكثر اللفظ ليخرج بعض الالفاظ المترادفة
فانا لو فرضنا وضع لفظ مترادف للفظ مشترك كالعين مثلا تحقق تكثر اللفظ والمعنى مع ان كلا من ذينك اللفظين غير مباين
للآخر لان تكثر المعنى هنا ليس بتكثر الالفاظ لتحقق تلك الكثرة عند وحدة اللفظ وتحققه عند اطلاق واحد من ذينك اللفظين
دون الآخر والتباين يتحقق بين اللفظين سواء تنافيا ووضعا بالتضاد كلفظي السواد والبياض او بالسلب كالموجود والمعدوم او بالملكة والعدم
كالبصر والعمى او بالتضايف كالابوة والبنوة او لم يتنافيا اصلا سواء امتنع اجتماعهما او صدق احدهما على الآخر باعتبار كونه جزءا منه كالانسان والحيوان او صفة
لازمة له كالانسان والضاحك او مفارقة كالانسان والماشي بالفعل فجميع هذه الاقسام يسمى متباينة واعلم ان التباين انما يعتبر عند نسبة اللفظ
الى لفظ آخر ومعناه الى معناه فيتحقق التغاير بينهما فلا يعقل الا مع تكثر اللفظ والمعنى الثالث ان يتحد المعنى ويتكثر اللفظ
ويسمى تلك الالفاظ المتكثرة مترادفة كالانسان والبشر والاسد والسبع وليس المراد باتحاد المعنى ههنا كونه واحدا في نفسه بالعدد
بل ما هو اعم من ذلك وهو اتحاد نسبته الى تلك الالفاظ المتكثرة بكونها موضوعة له بحيث يندرج فيها افراد اللفظ المشترك

المميز عن غيره المقوم وهذه الثلاثة يشملها الذاتي واما ان يكون خارجاً فاما ان يكون مختصاً بتلك الماهية بحيث لا يصدق على غيرها وهي
الخاصة كالضاحك للانسان ويرسمها بانها كلية يقال على افراد حقيقة واحدة فقط قولاً عرضياً او لا يكون مختصاً
بها بل يشترك غيرها معها وهو العرض العام كالماشي للانسان ويرسم بانه كلي يقال على افراد حقيقة واحدة وغيرها قولاً عرضياً وهذان
القسمان يشملهما العرضي فالكليات هي هذه الخمسة لا غير النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام والبحث عن اقسامها واحكامها ونسبة
بعضها الى الباقية بالمشاركة والمباينة لا يليق ذكره هنا وهو بالكتب المنطقية انسب قال العرضي اما لازم للماهية او للوجود او
مفارق والمفارق اما سريع المفارقة او بطيئها او سهل الزوال او عسره اقول الخارج عن الماهية اعني العرض لما سبق انه ان
كان مختصاً بها وهو الخاصة او مشتركاً بينها وبين غيرها وهو العرض العام اما ان يكون لازماً وهو لا ينفك الشيء عنه او مفارقاً
واللازم اما ان يكون لازماً للماهية وهو الذي لا ينفك عنها وجوداً او توهماً مثل الزوجية للاثنين والفردية للثلاثة او للوجود كالاسود للزنجي
والابيض للرومي فان ذلك انما هو لازم من الخارج دون التوهم اذ قد يتصور الزنجي ابيض والرومي اسود ولازم الماهية
اخص من لازم الوجود فان كل لازم للماهية فهو لازم له في الوجود الخارجي ولا ينعكس اذ قد يلزم الشيء في الوجود
الخارجي كل ما لا يكون لازماً للماهية كما ذكرناه من المثال والمفارق اما ان يكون سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطيئه
كشيب الشباب او سهل الزوال كغضب الحليم او عسره كغضب الحقود قال الثالث اللفظ ان لم يستقل بالدلالة على معناه
فهو الاداة وان استقل فهو الفعل ان دل بصيغته على الزمان المعين والا فهو الاسم اقول هذا هو التقسيم الثالث من تقاسيم
الالفاظ وهو تقسيم اللفظ المفرد الى الكلمات الثلاث التي هي مادة الكلام وذلك ان يقال اللفظ المفرد ان لم يستقل بالدلالة على
معناه بل يحتاج في دلالته عليه الى انضمام لفظ آخر اليه وبعبارة اخرى لا يكتفي في دلالته على معناه الى الانضمام لفظ آخر اليه فهو الاداة
المسمى بالحرف ايضاً كمن وفي فان معنى كل منهما لا يفهم من لفظه الا بضم لفظ اليه فهو لفظ مفرد بل يفهم منها معناه مثلاً كقولك زيد في الدار وعلى
والثاني اما ان يدل بصيغته وذاته على الزمان المعين من الازمنة الثلاثة الماضي والحال والاستقبال اولا والاول الفعل كقام ويقوم
فان كلاً من هذه الكلمات مستقلة بالدلالة على معناها مع دلالتها بصيغتها على الزمان المعين من الازمنة الثلاثة والثاني الاسم كرجل
وفرس ونحو ذلك وانما قيد الدلالة في الفعل على الزمان المعين بصيغته ليخرج ما يدل على الزمان المعين بجوهره كامس واليوم وغداً فانها اسماء
مع دلالتها على الزمان المعين فلو اهمل ذلك لدخل امثال هذه الاسماء في تعريف الفعل وخرج من تعريف الاسم فيكون الاول
غير مطرد والثاني غير منعكس قال اللفظ والمعنى ان اتحدا فان منع الشركة فجزئي والا فكلي متواطئ ان تساوت افراده او
مشكك ان اختلفت بالاولوية والاقدمية والاشدية ومقابلاتها وان تكثرا فهي المتباينة سواء تباين الموضوعان كالضد او لا
كالذات والصفة وان تكثر اللفظ فقط فهو المترادف وان اتحد اللفظ فقط فهو المشترك ان وضع لهما معاً بالنسبة الى كل واحد منهما

والمهمل بالنسبة اليهما معا والحقيقة والمجاز ان وضع لاحدهما ثم استعمل في الثاني ان لم ينقل فيه والا فهو المنقول
اللغوي والشرعي او العرفي ان غلب كالنقل لمناسبة والمرتجل ان لم يكن لمناسبة اقول هذا هو التقسيم الثاني من تقاسيم اللفظ وهو
باعتبار نسبتها الى معانيها بالاتحاد والتعدد والمراد بنسبتها المعاني التي تدل عليها الفاظها بالمطابقة والتضمن والالتزام اعلم ان اللفظ المفرد
ومعناه اما ان يتحدا بان يكون اللفظ واحدا ومعناه واحدا او يتكثرا معا بان يكون اللفظ كثيرا ومعناه كذلك او يتكثر اللفظ ويتحد المعنى او بالعكس فان
اتحدا فالمعنى اما ان يكون شخصا او غير شخص والاول يسمى اللفظ الدال عليه علما او مضمرا لانه اما يفتقر في الدلالة على معناه الى قرينة زائدة على الوضع
اولا والثاني العلم كزيد وعمرو فان كلا منهما يدل على معناه من غير احتياج الى قرينة زائدة على كونه مسمى به موضوعا له والاول
المضمر كانا وانت فانه انما يدل على شخص معين اذا اقترن بقرينة كمتكلم او مخاطب في الثاني وهو كون المعنى غير مشخص اما
ان يكون نسبته الى الافراد التي يحمل عليها بالسوية من غير تفاوت فهو المتواطي اي المتوافق افراده فيه كالانسان التي يحمل على افراده
كزيد وعمرو وخالد وبكر ويسمى اللفظ الدال على هذا المعنى متواطيا لتبع المعنى اولا بالسوية بان يكون افراده متفاوتة فيه بان
يكون بعضها اولى من البعض الاخر كالوجود بالنسبة الى الجوهر والعرض فان الجوهر اولى به او يكون ثبوته لاحدهما اقدم من ثبوته الى الاخر
كالوجود بالنظر الى العلة والمعلول او يكون في بعضها اشد من البعض الاخر كالبياض فانه في الثلج اشد منه في العاج ويسمى اللفظ
مثل هذا مشككا وانما سمي بذلك لان السامع يتشكك بين كونه مشتركا وبين كونه متواطيا لان بين افراده اختلافا في المعاني
المذكورة واتحادا في اصل المعنى فباعتبار تفطن السامع للاختلاف يعتقد كونه مشتركا لانه لفظ واحد موضوع لمعان مختلفة فهو
مشترك وباعتبار فهمه عند نظره الى اصل المعنى يعتقد كونه متواطيا الثاني ان يكون اللفظ كثيرا والمعنى كثيرا بحسب تكثر اللفظ و
تلك الالفاظ متباينة كالانسان والفرس فانهما لفظان لكل منهما معنى غير معنى الاخر وقلنا بحسب تكثر اللفظ ليخرج نحو الالفاظ المترادفة
فانا لو فرضنا وضع لفظ مترادف للفظ مشترك كالعين مثلا لتحقق تكثر اللفظ والمعنى مع ان كل واحد من ذينك اللفظين غير مباين
للاخر لان تكثر المعنى ههنا ليس بحسب تكثر الالفاظ لو تحقق ذلك التكثر عند وحدة اللفظ ضرورة تحققه عند اطلاق احد ذينك اللفظين
دون الاخر والتباين يتحقق بين اللفظين سواء تمانع وضعهما بالتضاد كلفظي السواد والبياض او بالسلب كالوجود والعدم او بالملكة والعدم
كالبصر والعمى او بالتضايف كالابوة والبنوة او لم يتمانعا اصلا بل تصادقا او امتنع انفكاك احدهما عن الاخر باعتبار كونه جزءا منه كالانسان والحيوان او
لازما له كالانسان والضاحك او غير لازم كالانسان الماشي بالفعل فمجموع هذه الاقسام يسمى متباينة واعلم ان التباين انما هو في اللفظ عند
نسبته الى لفظ اخر ومعناه الى معناه فيتحقق التغاير بينهما فلا يعقل الا مع تكثر اللفظ والمعنى الثالث ان يتحد المعنى ويتكثر اللفظ
ويسمى تلك الالفاظ المتكثرة مترادفة كالانسان والبشر والاسد والسبع وليس المراد باتحاد المعنى ههنا كونه واحدا في نفسه بالعدد
بل ما هو اعم من ذلك وهو اتحاد نسبته الى تلك الالفاظ المتكثرة بكونها موضوعة له بحيث يندرج فيها افراد اللفظ المشترك

فان قلت يلزم كون اللفظ الواحد المتكثر شخصا كقولنا انسان انسان مرادف لصاحبه قلت لا نسلم فان المراد باتحاد اللفظ
وتكثره انما هو باعتبار نوعه لا باعتبار شخصه والالفاظ المتكثرة ح واحدة فليست من هذا القسم ولذا لم يعتبر الوحدة والتكثر
في اللفظ لان اللفظ الشخصي من حيث هو شخصي غير موضوع للمعنى فلا يكون من تلك الحيثية دالا اذ لا دلالة وضعية الرابع ان يتحد
اللفظ ويتكثر معناه وهو على اقسام لانه اما ان يكون موضوعا لكل واحد من تلك المعاني المتكثرة وضعا اولا والاول مشترك كالعين
الموضوع للحيض والطهر والجون الموضوع للسود والبياض والعين الموضوعة للباصرة والماء والذهب والجاسوس وهذا اللفظ بالنسبة الى
معنييه او معانيه مشترك وبالنسبة الى كل واحد مجمل فان كونه موضوعا لهذا المعنى وحده ولهذا المعنى الاخر وحده امر
معلوم فكان من هذه الحيثية مشتركا واما ان المراد منه عند اطلاقه هذا المعنى او ذاك فهو غير معلوم فكان مجملا والمص طاب
ثراه عكس ذلك هنا وجعل اللفظ بالنسبة الى كل واحد منهما مشتركا وبالنسبة اليهما مجملا وفيه نظر فان الاشتراك
لا يعقل الا بين الشيئين والثاني وهو ان لا يكون موضوعا لتلك المعاني المتكثرة وضعا اولا فهو لا بد ان يكون موضوعا
لاحدهما ونقل الى غيره فلا يخلو اما ان لا يغلب استعماله في المنقول اليه على استعماله في المنقول منه او يغلب فان كان الاول
كان بالنسبة الى معناه المنقول منه حقيقة والى معناه المنقول اليه مجازا كلفظ الاسد الموضوع للحيوان المفترس المنقول
الى الرجل الشجاع وان غلب استعماله في المنقول اليه على استعماله في المنقول منه سمي منقولا لانه الناقل اما اهل اللغة
او الشرع او العرف والاول يسمى منقولا لغويا كالقارورة الموضوعة اولا لكل ما يستقر فيه الشيء ثم نقلها اهل اللغة الى الزجاجة
المخصوصة المتخذة من الزجاج والثاني منقولا شرعيا كالصلوة الموضوعة لغة للدعاء ثم نقلها الشارع الى ذات الاركان
والاذكار المعينة وكالصوم الموضوع لغة للامساك مطلقا ثم نقلها الشارع الى الامساك عن اشياء مخصوصة في زمان مخصوص
مع النية والثالث يسمى منقولا عرفيا كالدابة الموضوعة لغة لكل ما يدب على وجه الارض ثم نقلها اهل العرف الى الفرس هذا
كله ان كان النقل لمناسبة بين المعنى الاول والمعنى الثاني وان كان لا لمناسبة سمي مرتجلا كجعفر الموضوع لغة للنهر الصغير
المنقول الى الرجل المسمى به وكطلحة الموضوع للشجرة الواحدة من الطلح المنقول الى الرجل وهذا التفسير للمرتجل
مخالف لما فسره النحاة فان المرتجل عندهم ما جعل علما للشيء ولم يكن منقولا اليه عن معنى اخر قيل والثلاثة الاول
اعني كون اللفظ واحدا ومعناه واحدا او كونه كثيرا ومعناه كثيرا او كونه كثيرا ومعناه واحدا مشتركة في عدم الاشتراك الى
الاتحاد فيحمل كل لفظ منها ودي نصا وفيه نظر لما بينا من جواز كون المترادف مشتركا وكذا المباين كالعين في الفرس
لتحقق تعدد المعنى واعلم ان لفظة من في قول المص ومن العلم ضمير اللفظ المتحد فالهاء في قوله افراده عائدة الى المعنى
الكلي واشار الى كليته بقوله ان تساوت افراده فانه لا يتحقق الافراد الا للكلي وكان ينبغي ان يضم الى ذلك لفظة فيه

لتخصص بما فيه التساوي والا لم يتعين كونه متواطيا لجواز تساوي الافراد في امر وتشكيكها في امر آخر مع اشتراكها في
المفهوم الكلي الصادق عليها فيكون اللفظ مشككا اللهم الا ان يقال انه لا يصدق عليها انها متساوية الا عند تساويها
في جميع الامور لكن ذلك ممنوع وبطلانه ظاهر فان الماصدق على شيئين انهما متساويان والا لضرورة ثبوت التغاير بين
كل شيئين والا لم يتحقق الاثنينية والتعدد والتاء في قوله ان اختلفت عائدة الى الافراد والهاء والالف في قوله
ومقابلا لاجتماعها عايدان الى الاولوية والاقدمية والاشدية والمراد بالتقابل هنا تقابل التضاد فمقابل الاشدية مثلا الاضعفية
طلبا في قوله فهو المتباين اشارة الى الالفاظ صح خاصة معانيها وقوله فهو المترادف اشارة الى الالفاظ وان لم يكن منطوقا بها الا في قوله وان اتحد المعنى خاصة
يفهم منه تعدد اللفظ هنا والضمير في قوله لهما معا عائد الى المعنيين وان لم يتقدم لهما ذكر لدلالة قوله وان تعدد اللفظ خاصة
عليهما كما قلنا وفي قوله وان اتحد المعنى خاصة ذكرنا في قوله منهما وقوله اليهما وقوله الى احدهما قال الرابع اللفظ المفيد ان
لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع من النقيض وان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك بينهما وهو مطلق
الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل او مرجوحا فهو المأول والمشترك بينه وبين المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه
اقول هذا تقسيم آخر للفظ المفيد عين الدال على المعنى بالوضع باعتبار صفة دلالته على ذلك المعنى وذلك ان يقال
اللفظ المفيد لمعنى اما ان يحتمل ان يراد منه غير ذلك المعنى بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب او لا الثاني النص وهو الراجح
الدلالة على معناه المانع من النقيض وهو لغة الظهور ومنه منصة العروس لظهورها وارتفاعها وانما قيدنا باللغة التي
وقع بها التخاطب لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال ارادة غير معناه بحسب تلك اللغة التي وقع بها التخاطب
ومجملا بالقياس الى لغة اخرى والاول وهو الذي يحتمل ان يراد به غير معناه بحسب اللغة التي وقع بها التخاطب اما ان يكون دلالته على معناه
ارجح من ذلك الغير المحتمل او لا والاول هو الظاهر بالنسبة الى معناه وبالنسبة الى ذلك الغير المحتمل يكون مأولا كلفظ الاسد فانه ظاهر
بالنسبة الى الحيوان المفترس ومأول بالنسبة الى الرجل الشجاع وهو الراجح الدلالة على معناه الذي لا يمنع النقيض وقد ظهر ان بين النص
والظاهر مشتركا وهو مطلق الراجح الدلالة على معناه ويسمى ذلك المشترك محكما وهو جنس لنوعي النص والظاهر والثاني وهو
الذي لا يكون دلالته على معناه ارجح من ذلك الغير المحتمل الارادة منه بل كانا متساويين في دلالته عليهما يسمى مجملا بالنظر الى كل منهما
كالقرء بالنسبة الى كل واحد من معنييه وقد اشترك المجمل والمأول في ان كل منهما ليس براجح الدلالة على معناه ويسمى ذلك المشترك
متشابها فهو جنس لنوعي المجمل والمأول ويتفصل المأول عن المجمل بالمرجوحية والمجمل عنه بسلبها وقوله النص راجح ايماء
اشارة الى معنى اللفظ وذلك الغير المحتمل والمراد تساويهما في افادة اللفظ لهما وفي جعل الرجحان محكما ونفيه متشابها نظر اذ المحكم
اللفظ الراجح الدلالة على معناه والمتشابه اللفظ الذي ليس براجح الدلالة لا نفس الرجحان وعدمه قال الخامس اللفظ المركب

اذا كان تاما فان دل على طلب الفعل دلالة اولية فهو الامر ان قارنه الاستعلاء والا فالالتماس ان قارن التساوي والسؤال
والدعاء ان قارن الخضوع والا فهو التنبيه ان لم يحتمل الصدق والكذب وهو جنس للتمني والترجي والتعجب والنداء والعرض و
وان احتملهما فهو القضية والخبر والقول الجازم وان لم يكن تاما فهو اما تقييدي وهو المركب من الموصوف والصفة او غير تقييدي و
هو المركب من اسم واداة او كلمة واداة او من غيرهما **اقول** لما ذكر اقسام اللفظ المفرد شرع في ذكر اقسام المركب وقدم الاول على الثاني
لتقدم المفرد على المركب بالذات واعلم ان اللفظ المركب اما ان يكون تاما او غير تام والمراد بالتام ما يصح السكوت عليه فاما ان يدل
على طلب الفعل دلالة اولية اي وضعية اولا والاول هو الامر ان قارن الاستعلاء وهو طلب العلو بذلك القول على المخاطب كقولك لا
له بالفهم وان قارن التساوي ونحوه كما في قول الانسان لمساويه في الرتبة من غير استعلاء عليه ولا خضوع له افعل وان قارن الخضوع والتذلل
فهو السؤال والدعاء كقولك اللهم اغفر لي والثاني وهو ما لا يدل على طلب الفعل دلالة اولية فان لم يكن محتملا للصدق والكذب فهو
التنبيه وهو جنس يندرج تحته انواع كثيرة كالتمني مثل يا ليتني كنت معكم والترجي مثل لعل الله يحدث بعد ذلك امرا والتعجب مثل
ما احسن زيدا والقسم مثل بالله والنداء مثل يا الله والعرض مثل الا تزورنا وان كان محتملا للصدق والكذب فيسمى بالخبر
كالجملة الاسمية مثل قولنا زيد قائم والفعلية مثل قام زيد وهو القضية والقول الجازم والمراد بالصدق والكذب انما هو من
حيث ذات اللفظ لا بالنظر الى مادة معينة او متكلم ويدخل في ذلك ما لا يحتمل الكذب اصلا مثل قول الانبياء ومثل
خبر الله تعالى وخبر الرسول وما لا يحتمل الصدق كقولنا الاثنان فرد لان عدم الاحتمال هنا انما هو باعتبار المادة المخصوصة والمتكلم
المخصوص لا من حيث اللفظ فان القضية من حيث مفهومها محتملة لهما واما غير التام فهو اما تقييدي وهو المركب من لفظين
فصاعدا احدهما قيد في الاخر ويحصل كالحيوان الناطق وقد يقوم مقامهما لفظ واحد كهذا المثال فان لفظ الانسان
ذات يقوم مقامهما في الدلالة على المعنى وقد لا يقوم مقامهما لفظ واحد كالانسان الفاضل في الغالب يكون مركبا من الموصوف
والصفة وهذا النوع من المركب ينتفع في اكتساب التصورات فان الحد والرسم انما يكون من هذا القبيل وقد يكون مركبا
من الموصوف والصفة كالحجارة وغلام زيد واما غير تقييدي وهو المركب من اسم واداة مثل زيد في او كلمة واداة مثل
قد او غيرهما اعني غير الكلمة والاداة كما يتركب من اسمين كزيد عمرو ومن فعلين مثل جلس تكلم ومن حرفين مثل هل في
ثم في الصرف وغيرهما مما ليس الكلمة والاداة والمراد بالكلمة الفعل وبالاداة الحرف ولفظ لا اذا تقرر هذا فاعلم انه
يلزم مما ذكره المصنف من التقسيم هنا ان يكون النهي والاستفهام داخلين تحت التنبيه لان كلا منهما لا يدل على طلب
الفعل ولا يحتمل الصدق والكذب وذلك مخالف لمصطلح القوم لان اللفظ المركب ان دل على طلب الفعل دلالة اولية فاما
الطلب الفهم وهو الاستفهام او طلب الفعل هو الامر وقسيماه كما ذكر او على طلب الترك وهو النهي وان لم يدل على الطلب اصلا

فان احتمل الصدق والكذب فهو الخبر والا فهو التنبيه قال السادس اللفظ المفرد قد يكون مدلوله لفظاً اما
مفرداً دالاً على معنى كالكلمة الدالة على الاسم الدال على معنى أو غير دال كالحروف الهجائية الدال على كل واحد من الحروف التي
لا تفيد شيئاً واما مركباً كالخبر والقضية اقول هذا تقسيم آخر للفظ المفرد الدال باعتبار انقسام معناه الى اللفظ
وكان الاليق تقديم هذا التقسيم على الذي قبله وهو تقسيم اللفظ المركب لما قاله بايراد تقسيم المفرد الثاني لما
من تقدم المفرد على المركب لكن لما كان هذا التقسيم للفظ المفرد باعتبار دلالته على اقسام اللفظ المفرد والمركب ذكره
بعد اقسام المركب واعلم ان مدلول اللفظ قد يكون لفظاً وقد يكون معنى غير لفظ والثاني قد تقدم ذكر اقسامه والاول اما ان
يكون ذلك اللفظ الذي هو المدلول مفرداً او مركباً وعلى كلا التقديرين اما ان يكون دالاً على معنى او غير دال فالاقسام اربعة
الاول لفظ مفرد دال على لفظ مفرد دال على معنى كالكلمة الدالة على الاسم الدال على المعنى وكذا الاسم فانه اسم لكلمة كلفظ الاسم فانه يدل على لفظ آخر دال
على معنى كالرجل الدال على معناه وكلفظ الفعل الدال على لفظ ضرب الدال على معنى كذا الثاني لفظ دال على لفظ آخر غير دال على معنى وذكر مثاله
حروف التهجي فانها اسماء دالة على كل واحد من حروف التهجي كالالف والباء والتاء والثاء فانها لا تفيد شيئاً اصلاً وقد يقال على هذا ان التمثيل غير
مطابق لانا لا نسلم ان كل واحد من حروف التهجي غير دال على معنى فان الالف دال على المائة والباء دال على الاثنين وفيها البحث المخصوص
بها وكذا باقيها فيصح ان يكون لفظ التهجي من القسم الاول لا من الثاني واجيب بانا لا نعني بعدم دلالتها الا دلالة على تلك المائة وذلك
الرقم المخصوص وفيه نظر فان في هذا الجواب اعترافاً بكونه دالة على معنى فلا يندفع الايراد المذكور والحق في الجواب ان يقال الالف
يدل على المائة دلالة اصطلاحية لا باعتبار كون اللفظ موضوعاً له والالف وغيره من الحروف لا يدل على الرقوم باعتبار كونها
موضوعة لتلك الرقوم بل باعتبار كون تلك الرقوم موضوعة لها وعلى هذا يكون مهملة اذ المهمل هو اللفظ الذي لم يوضع
من لفظ وان وضع له معنى من لفظ او رقم كلفظ المهمل والمثال الذي لا يرد عليه ذلك لفظ المهمل فانه لفظ دال على لفظ
كديز لا يدل على شيء وايضاً التمثيل بحروف التهجي غير مطابق لهذا القسم من جهة اخرى وهو انه لفظ مركب في ضمن القسمة للفظ
المفرد وفخر الدين انما مثل به لانه جعل مورد القسمة اللفظ مطلقاً من غير تقييد بافراده ولا تركيب الثالث لفظ يدل على لفظ
دال على معنى وهو كلفظ الخبر فانه دال على مثل زيد قائم وهو لفظ مركب دال على معناه وكلفظ الامر الدال على مثل قم
فانه مركب دال على معنى الرابع لفظ دال على لفظ مركب مهمل قال فخر الدين في المحصل الاشبه انه غير موجود لان
التركيب انما يصار اليه من الافادة فحيث لا افادة لا تركيب فالمصنف اهمل هذا القسم لذلك وفيه نظر فانه لا يلزم
من عدم وجوده عدم الوضع بازائه لكن لا يلزم من عدم وجوده عدم وضع لفظ
بازائه فانه قد وضع له لفظ المهمل والمستعمل وقد ذكر بعض الناظرين في مثاله الهذيان

ان اريد بالمركب ما يدل جزؤه على جزء معناه لم يعقل مركب مهمل وان اريد به ضم لفظ الى اخر جاز وقد وجد
لفظ دال على مثل ذلك كمهملات فانه لفظ دال واحد صادق على قولنا ديز مهمل هو مركب لا يفيد شيئا واعلم ان
قد يكون مدلوله لفظا مطلقا اعم من كونه مهملا او مستعملا او مركبا كنفس قولنا لفظ **قال** الفصل الرابع في الاسماء
المشتقة الاشتقاق اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه حروف ذلك الاصل الاصلي وهو اما بالزيادة او النقصان
او فيهما اما في الحروف او الحركة او فيهما فالاقسام خمسة عشر **اقول** لما كان اللفظ تارة يدل على الذات وتارة يدل على الصفة
وذكر المص الاول واوضح انواعه وجب عليه ذكر الثاني وهو المشتق وهذا الفصل مشتمل على ذلك وانما قدم الاول
على الثاني لتقدم الذات على الصفة بالذات والبحث هنا يتعلق اما بماهية الاشتقاق او باقسام المشتق او باحكامه اما الاول
فقال بعضهم ان يجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فيرد احدهما الى الاخر وزيف بان الاشتقاق عبارة
عن وجدان التناسب المذكور وبانه منقوض بالفعل الماضي والمستقبل كضرب ويضرب فانا نجد بينهما تناسبا في المعنى
والتركيب وليس احدهما مشتقا من الاخر وقال اخرون في الاشتقاق اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه اي تصاريف
ذلك الفرع حروف ذلك الاصل الاصلي والمراد بالتصاريف نقل الكلمة المركبة من حروف معينة من صيغة الى اخرى
مخالفة لها ليدل على المعاني المختلفة فان التصاريف لغة جمع تصريف وهو مصدر صرف الشيء اذا جعله في جهات مختلفة تشبيها له
بتصريف الرياح من مهابها وحروف الكلمة كالمادة والصيغ المختلفة بحسب تقاربها كالصور المتعاقبة عليها ونسبة التصاريف
الى الافعال كنسبة الاعراب الى الاسماء فكما ان الحركات الاعرابية تدل على المعاني المختلفة مع اتحاد اللفظ كذلك التصاريف تدل على المعاني المختلفة
مع اتحاد مادة الكلمة مثلا فاحرف ض ر ب في ضرب يضرب وهو ضارب ومضروب واضرب بتاصرة موجودة مع اختلاف المعاني باختلاف
هذه الصيغ فان الاول يدل على الماضي والثاني على المستقبل والثالث على الفاعل والرابع على المفعول والخامس على نسبة
الضرب اليه في الزمان الماضي والسادس على طلب الضرب وانما قيد حروف ذلك الاصل بالاصلي ليخرج الحروف الزائدة فيه
فانه لا يجب بقاؤها عند تصاريفه وحروف الزيادة عشرة يجمعها قولهم سألتمونيها وليس المراد انها تكون زائدة دائما بل
ان كان كلمة حروف زائدة فهو منها وهذا التعريف هو المذكور في الكتاب وعلى كل حال لا بد في الاشتقاق من اركان اربعة
وهي المشتق منه وهو لفظ موضوع لمعنى والفرع المشتق وهو لفظ اخر موضوع لمعنى مناسب للمعنى الاول والاشتراك
اللفظين في الحروف الاصلية التي للاصل وتغير يلحق الفرع اما بزيادة حركة او حرف او هما معا او نقصان حركة او حرف او هما
معا او بالزيادة معا فيهما او في احدهما اذ لولا ذلك لكان المشتق والمشتق منه واحدا هذا خلاصة اقسام المشتق
خمسة عشر قسما لانا نقول ان اقسام الزيادة وحدها ثلاثة وهي زيادة حرف وزيادة حركة وزيادة حرف وحركة وكذا النقصان

النقصان فبسيطة واقسام اجتماع احوال الزيادة الثلث مع احوال النقصان الثلاثة تسعة ضرورة كون الحاصل
من ضرب ثلاثة في مثلها تسعة فاذا ضمت الى الستة صارت خمسة عشر الستة بسائط اذ ليس فيها الا تغير واحد
اما بالزيادة وحدها وهي الثلثة الاول او بالنقصان وحده وهي الثلثة الثانية واما التسعة الحاصلة من ضرب الثلثة
الاول في الثانية مركبات اذ كل واحد منها فيه تغيران تغير بزيادة وتغير بنقصان **قال الاول زيادة الحركة** كطلب
من الطلب فان حركة البناء كالجزء منه لا حركة الاعراب العارضة الثاني زيادة الحرف فقط كاذب من الكذب الثالث زيادتهما
معا كطالب من الطلب زيدت الالف وحركة الباء البنائية الرابع نقصان الحركة فقط كخلد من خلد نقصت حركة البناء الخامس
نقصان الحرف فقط كخف من الخوف السادس نقصانهما معا كعد من العدة نقصت الهاء التي هي عوض من الواو وحركة
الدال السابع نقصان الحركة مع زيادة الحرف كاكرم من الكرم نقصت الفتحة وزيدت الضمة الثامن نقصان الحركة مع زيادة الحرف
عليم من علم نقصت حركة اللام وزيدت الياء التاسع نقصان الحركة مع زيادتهما كاضرب من الضرب نقصت حركة الضاد
وزيدت الهمزة متحركة وكسرة الراء العاشر نقصان الحرف مع زيادته كديان من الديانة نقصت التاء وزيدت الياء
الحادي عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة كثبت من الثبات نقصت الالف وزيدت فتحة الباء الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادتهما كاغد من الغدو
نقصت الواو وزيدت فتحة الف الثالث عشر نقصانهما مع زيادتهما كارم من الاكرام زيدت الهمزة متحركة وكسرة الميم ونقصت الياء وفتحة الراء
الرابع عشر نقصانهما مع زيادة الحركة كعد من الوعد نقصت الواو وحركته وزيدت كسرة العين الخامس عشر نقصانهما مع زيادة
الحرف كلامن كلا نقصت الالف التي بين اللامين وحركة اللام الاولى وادغمتها في الثانية وزيدت الفاء فيهما **اقول**
لما اشار المصنف الى ان الاقسام الخمسة عشر الممكنة على سبيل الاجمال اراد الاشارة اليها على سبيل التفصيل وذكر
امثلتها زيادة في ايضاحها وانما ابتدأ بذكر الاقسام البسيطة على المركبة لتقدم البسيط على المركب طبعا فاذا قدم وضعا
توافق الوضع والطبع وقدم اقسام الزيادة على اقسام النقصان لكون اقسام الزيادة وجودية والنقصان عدمية وقدم زيادة
الحركة على زيادة الحرف لان الحركة كالجزء من الحرف فان الواو يتولد من اشباع الضمة والالف من اشباع الفتحة والياء
من اشباع الكسرة والجزء مقدم على الكل بالذات وهذه هي امثلة الاقسام كلها الاول زيادة الحركة في المشتق على
المشتق منه كطلب من الطلب فان المشتق وهو الفعل الماضي انما زاد على المشتق منه وهو المصدر بفتحة اللام وهي حركة
بناء وانما اعتبر حركة البناء دون حركة الاعراب لان حركة البناء لازمة للكلمة لا يفارقها واما حركة الاعراب فانها عارضة مفارقة
للكلمة زائلة عنها عند نفي العامل فلم يكن معتدا بها قيل على هذا الا انه ان حركة الاعراب عارضة للكلمة مفارقة لها لان
المراد ليس الحركة الشخصية ولا الصنفية كالرفع مثلا او النصب بل المراد الحركة النوعية اعني مطلق حركة الاعراب ممنوع

كان نصبا او رفعا او جرا وتلك لازمة للاسم المعرب بالصحيح فان اقتضى اللزوم وعدم الزوال اعتبار حركة البناء اقتضى
اعتبار حركة الاعرابية المطلقة فان قلت الاعراب انما يلحق الاسم بعد تمامه واصله السكون لا بنائي في هذا قول جمهور النحاة ان الاصل
في الاسماء الاعراب لا ينافيه كون التحقيق في الاسم انما هو من حيث عروض التركيب فالاعراب اصل في الاسماء من هذه الحيثية فقط لا
الاشتقاق فان نظره يتعلق بجوهر الكلمة المفردة من حيث الوضع الافرادي قلت الفعل كذلك بالنظر الى الوضع اصله البناء وقد نص
جمهورهم على ان الاصل في الافعال البناء والاصل في البناء السكون فكيف يصير حركته اصلا ويمكن ان يجاب بان حركة الاعراب
سواء كانت شخصية او نوعية فهي انما يلحق الكلمة بسبب الخارج عنها وهو العامل وكما ان الشخصية محتاجة الى عامل
شخصي كذلك النوعية محتاج الى عامل نوعي فهي عارضة للكلمة قطعا بخلاف حركة البناء فانها تلحق بالكلمة لا بسبب خارج عنها فكانت
لازمة فاشبهت الجزء من هذه الحيثية وبهذا القدر تمسك في اعتبار حركة البناء والقاء حركة الاعراب فاذا عرفنا التمثيل بكلمة
مشتق زيد فيها على المصدر حركة اصلية قلنا ضرب من الضرب او قتل من القتل فان الراء في المثال الاول والتاء في
المثال الثاني ساكنان في المصدر ومتحركان في الفعل الثاني زيادة الحرف فقط كاذب من الكذب فان اسم الفاعل وهو الكاذب انما
زاد على مصدره المشتق منه هو الكذب بالالف خاصة الثالث زيادة الحركة والحرف معا طالب من الطلب فان في طالب الذي هو اسم الفاعل
زائدا على الطلب الذي هو المصدر الالف وحركة اللام للبناء ولو لم يعتبر حركة البناء قلنا في مثال هذا القسم ضارب من الضرب
زيدت الالف وكسرة الراء الرابع نقصان الحركة فقط حذر من حذر فان الراء في حذر الذي هو اسم الفاعل ساكنة وفي الفعل الماضي
متحركة للبناء وهذا بناء على اعتبار حركة البناء وعلى اشتقاق اسم الفاعل من الفعل الماضي ولو لم يعتبر حركة البناء قلنا في مثاله
ضرب من ضرب نقصت حركة الراء فانها متحركة في الفعل المشتق منه وساكنة في المصدر المشتق وهذا على راي الكوفيين حيث
ذهبوا الى اشتقاق المصدر من الفعل بدليل توكيده بالمصدر مثل قمت قياما والمؤكد ادنى بالاصالة من المؤكد الخامس
نقصان الحرف فقط خف من الخوف نقصت الواو فانها موجودة في المصدر المشتق منه مفقودة في فعل الامر المشتق السادس نقصان
الحرف والحركة معا عد من العدة نقصت الهاء الذي عوض عن الواو وهذا الاصل الوعد ونقصت ايضا حركة الدال فانها مفتوحة في العدة
ساكنة في عد والهاء المذكورة انما هي هاء في اللفظ في النطق عند الوقف وعند الدرج تاء السابع نقصان الحركة مع زيادتها
كرم من الكرم نقصت فتحة الراء وزيدت ضمتها الثامن نقصان الحركة مع زيادة الحرف مثل عليم من علم نقصت حركة اللام للبناء
وزيدت ياء وهذا بناء على الاشتقاق من الفعل الماضي على قول من لا يجعل الفعل الماضي مشتقا من المصدر فقط ومثال عاد من العدد
نقصت حركة الدال الاولى للادغام في الثانية وزيدت الالف بعد العين التاسع نقصان الحركة مع زيادة الحركة والحرف اضرب من
الضرب نقصت حركة الضاد وزيدت الهمزة متحركة وكسرة الراء العاشر نقصان الحرف مع زيادته مثل ديان من الدية نقصت التاء التي هي

عند الوقف وفي الخط وزدت ياء ساكنة مدغمة في الياء الاخرى المفتوحة مثل على هذا ان حركة النون التي قبل الياء في
المشتق منه مفقودة في المشتق وح لا يكون هذا المثال مطابقا لهذا القسم بل القسم الخامس عشر وهو نقصان الحرف والحركة
مع زيادة الحرف والمثال المطابق لهذا القسم كمن من الكيف نقصت الياء وزدت الالف الحادي عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة
نبت من النبات نقصت الالف وزدت حركة التاء للبناء الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة والحرف معا نحو خاف من
الخوف نقصت الواو وزدت الفا وفتحة الفا للبناء الثالث عشر نقصان الحرف والحركة مع زيادة الحركة والحرف معا مثل ارم
من الرمي زدت الهمزة متحركة وكسرة الميم ونقصت الياء وفتحة الراء الرابع عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة الحركة
فقط مثل عد من الوعد نقصت الواو وحركتها وهي الفتحة وزدت كسرة العين الخامس عشر نقصان الحركة والحرف معا مع
زيادة حرف فقط كال من الكلال نقصت الالف التي بين اللامين وحركة اللام الاولى المدغمة في الثانية وزدت الالف
بعد الكاف **قال** ولا يشترط قيام المعنى بما صدق عليه الاشتقاق فان الضارب يصدق على ذات والضرب قائم بغيرها
اقول لما فرغ من ذكر اقسام المشتق الخمسة عشر وامثلتها مفصلة شرع في ذكر احكام المشتق وهي مسائل اربع الاولى
انه لا يشترط في صدق اللفظ المشتق على الذات قيام المعنى المشتق منه بتلك الذات وهو مذهب المعتزلة واصحابنا خلافا
للاشعرية فانه لو كان قيام المعنى الذي منه الاشتقاق في الذات التي يصدق عليها المشتق شرطا لصدق اللفظ المشتق لما صدق
على من صدر منه الضرب انه ضارب والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم واما بيان الملازمة فلان قيام الضرب الذي منه الاشتقاق
انما هو بالمضروب لا بمن صدر منه الضرب فح ينبغي صدق الضارب على من صدر منه الضرب لانتفاء شرطه ولان الله تعالى
متكلم وليس الكلام قائما بالذات لانه عبارة عن الحروف والاصوات الحادثة الممتنع قيامها بذاته تعالى وانما تقوم بالاجسام كالجماد
فلو كان صدق اللفظ المشتق على الذات مشروطا بقيام المعنى لوجد المشروط بدون الشرط وانه محال والفرض خلافه ولانه تعالى
خالق والخلق ليس قائما بذاته تعالى لانه عبارة عن المخلوق اذ لو كان مغايرا له لزم التسلسل وليس المخلوق قائما بذات الله تعالى بالضرورة
فان قلت لا نسلم ان الضرب قائم بالمضروب فان الدليل يدل على ان الاثر قائم بالمضروب وليس المراد الا تاثير القادر فيه وذلك التاثير انما هو قائم
بالضارب لا بالمضروب وليس صدق المتكلم على الله تعالى باعتبار قيام الاصوات والحروف القائمة بالاجسام الجمادية بل باعتبار قيام المعنى
القديم اعني الكلام النفسي الذي يدل عليه الحروف والاصوات بذاته والخلق ليس هو المخلوق بل التعلق الحاصل بين المخلوق
والقدرة حال الايجاد ولما نسب هذا التعلق الى الله تعالى صح اطلاق لفظ الخالق عليه واطلاق الخلق على المخلوق مجاز قلت
التاثير ليس امرا محققا زائدا في الخارج والا لزم التسلسل مع انه لو كان كذلك يلزم قدم الاثر او حدوث التاثير واستلزام قدم النسبة قدم المنتسبين لكونها
عليهما والاثبات لكونها حادثة لان التاثير لو كان حادثا لاحتاج الى تاثير آخر ويتسلسل والقول بان الكلام النفسي القديم باطل لكونه غير متصور وقد بين ذلك في
مقدمتين

في علم الكلام والخلق ليس عبارة عن التعلق ولو سلم ثبت المطلوب ايضا لانه ليس قائما بذاته تعالى لكونه حادثا وامتنع قيام
الحوادث بذاته تعالى اذ لو كان قديما لزم التسلسل وقدم العالم لانه لا قدم التعلق الذي هو نسبة بين الخالق والمخلوق يستلزم
قدم المخلوق وانه محال الحجة الثانية للاشاعرة بالاستقراء وهو هنا عبارة عن تتبع الكلمات المشتقة وعدم الظفر بكلمة منها صادقة
على ذات ما المعنى المشتق منه قائم بغيرها وجوابه ضعف الاستقراء ويبطل ايضا بالصور المذكورة **قال ولا يشترط بقاء المعنى** في
الصدق فان من انقضى منه الضرب يصدق عليه انه ضارب لان المراد من حصل منه الضرب وهو قدر مشترك بين الماضي والحال
وللاجماع من النحاة على ان اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل ولصدق المتكلم والمخبر والمؤمن على النائم **اقول** هذه المسألة الثانية
من المسائل الاربع وهي انه لا يشترط في صدق اللفظ المشتق على سبيل الحقيقة بقاء معنى المشتق منه وهو مذهب اصحابنا المعتزلة
وابي علي بن سينا وذهب الجمهور الاشاعرة واحتج الاولون بوجوه ذكر المصنف ثلثة منها اربعة الاول ان الضارب مثلا من حصل له الضرب
هذا المفهوم اعم من حصول الضرب الاعم من حصوله في الحال او الماضي بدليل انه قابل للتقسيم اليهما ومورد التقسيم مشترك بين اقسامه
لا محالة وح يصدق على من انقضى منه الضرب انه ضارب حقيقة وان صدق عليه انه ليس بضارب الان في الحال لان سلب الخاص الذي هو قسم
المفهوم العام لا يستلزم سلبه الثاني ان النحاة اجمعوا على ان اسم الفاعل كالضارب مثلا اذا كان في تقدير الماضي لا يعمل عمل الفعل فلا يقال
زيد ضارب عمرا امس ولو لم يتقرر عندهم ان اسم الفاعل يصح اطلاقه على ذات وجد منها الفعل في زمان الماضي في الجملة لما
على كون ذلك الاطلاق حقيقة فلان النزاع انما هو فيه الثالث لو كان بقاء المعنى شرطا في صدق المشتق لما صدق المتكلم والمخبر على
احد حقيقة والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم بيان الملازمة ان الكلام والخبر مركب من حروف متتالية يعدم السابق منها بطريان الاخر
وما كان كذلك فماهيته ممتنعة التحقق وما كان تحققه ممتنعا فبقاؤه احرى بان يكون ممتنعا اذ البقاء عبارة عن استمرار
التحقق فلو كان ذلك البقاء شرط الصدق للمشتق لكان ذلك الصدق ممتنعا ضرورة استلزام امتناع الشرط لامتناع المشروط
الرابع لو كان بقاء معنى المشتق منه شرطا في صدق اللفظ المشتق لما صدق على النائم انه مؤمن والتالي باطل وفاقا فالمقدم مثله بيان
الملازمة ان الايمان اما ان يكون عبارة عن العمل الصالح او عن التصديق او عنهما وعلى كل تقدير فهو ممتنع التحقق حال النوم فلو
كان شرطا للصدق لما صدق لفظ المؤمن عليه حال النوم ضرورة امتناع وجود المشروط عند عدم شرطه تعقيب على الاول بان
التقسيم على ضربي الحال والماضي لو كان موجبا لكون اطلاق اللفظ على الماضي حقيقة لكان موجبا لكون اطلاق اللفظ على المستقبل حقيقة لتحقق قبول التقسيم الى الحال
والمستقبل والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وعلى الثاني انه معارض باجماع النحاة على صحة عمل اسم الفاعل بمعنى المستقبل عمل الفعل كما يقال زيد ضارب
عمرا غدا فلو كان ذلك مقتضيا لكون الاطلاق حقيقة لكان ههنا كذلك وهو باطل اتفاقا وعلى الثالث ان الاشياء التي يمتنع اجتماع اجزائها في الوجود يكفي في صحة اطلاق اللفظ المشتق
منها وجود جزء من اجزائها وعلى الرابع بالمنع من كون صدق لفظ المؤمن على النائم حقيقة وقد يجاب عن الاول بالفرق فان

الضارب من حصل له الضرب وفي المستقبل لم يحصل له الضرب فكان صدق الضارب عليه مجازا قطعا فيخلو الشيء
وهو بعينه الجواب عن الثاني وعن الثالث انه لا قائل بالفرق بين ما لا يجتمع اجزاءه وبين ما يجتمع فالقول به
خارق للاجماع وفيه نظر فان عدم القول بالفرق ليس قولا بعدم الفرق ولا مستلزما له وخرق الاجماع انما يكون في
الثاني دون الاول وعن الرابع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة **قال** وقولنا ليس بضارب الان لا يدل على النفي الكلي
والمنع الشرعي من طلاق في الحال وهو من يثبت لا يقتضي المنع اللغوي **اقول** ما ذكر لا دلالة على ما اختاره اشار الى ما عسى
به الاشتمام الحق عنه وذلك ان احتج الاول ان من يقضي منه الضرب مثلا يصدق انه يضارب ليس من قولنا
من قولنا ليس بضارب الان وصدقه ملزوم لصدق كل جزء حقيقة الان ومتى كان كذلك امتنع ان يصدق عليه انه ضارب
حقيقة اما الاول فللاتفاق عليه واما الثاني فلانا اذا صدق عليه انه ليس بضارب الان صدق عليه انه ليس بضارب مطلقا
لان ليس بضارب مطلقا جزء من اجزائه بالضرورة واذا صدق عليه انه ليس بضارب امتنع ان يصدق عليه انه
ضارب لان ضاربا يناقض ليس بضارب فلو صدقا معا لزم اجتماع النقيضين وانه ممتنع والجواب المنع من
استلزام صدق ليس بضارب الان لصدق ليس بضارب مطلقا فان ضاربا الان اخص من ضارب مطلقا فيكون
سلب ضارب الان اعم من سلب ضارب مطلقا لان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم مطلقا واذا كان ليس بضارب الان اعم من ليس بضارب مطلقا
لم يكن صدقه مستلزما لصدقه لان صدق العام لا يستلزم صدق الخاص التحقيق ان ضاربا بنا العبارة عن حصول الضرب والضرب ماهية كلية لها جزئيات كثيرة
مختلفة بحسب اختلاف الاوقات من الماضي والحال والاستقبال كالسيف المبسوط والقابل عنه المضروب كزيد وعمرو فاذا قلنا ليس بضارب الان كان ذلك
نفيا لجزء معين من تلك الجزئيات وهو الضرب الواقع في الان واذا قلنا ليس بضارب مطلقا كان نفيا كليا لسائر
الجزئيات والنفي الجزئي لا يستلزم النفي الكلي فلا يدل عليه واهذا اشار المصنف بقوله وقولنا ليس بضارب الان لا
يدل على النفي الكلي وقولهم في الدليل وصدق الكلي مستلزم لصدق كل جزء من اجزائه قلنا هذا مسلم في جانب الاثبات
اما في جانب النفي فلا وهو ظاهر فان قولنا الفرس ليس بحيوان ناطق صادق وقولنا الفرس ليس
بحيوان مطلقا الذي هو جزءه ليس بصادق فان قلت ليس بضارب الان قضية وقتية وهي مستلزمة للمطلقة العامة
اعني ليس بضارب في الجملة مع اتحاد موضوعهما لان المطلقة العامة اعم من كل قضية فعلية وصدق الخاص مستلزم
لصدق العام بالضرورة قلنا لا نسلم انها وقتية بل هي مطلقة ايضا ولان ليس وقت السلب مطلق الضرب بل الضرب
المطلوب المقيد بكونه واقعا الان ومعنى قولنا ليس بضارب الان ليس بضارب بضرب موجود الان او كان
المراد بالان وقت السلب مطلق الضرب منعنا من صدق وكيف لا ومدعى انه يصدق على من انقضى منه الضرب انه ضارب

على سبيل الحقيقة في الآن بعينه ومن خواص الحقيقة عدم جواز السلب ولو سلمنا انه يصدق عليه انه ليس بضارب
مطلقا ولكن لا نسلم انه يمتنع ان يصدق عليه انه ضارب لان في الحال مطلقتين والمطلقتان لا تتنافيان انما يتنافى نقيض المطلقة
الدائمة الثاني لو لم يشترط بقاء المعنى المشتق منه في صدق المشتق لصدق على كل من كان كافرا واسلم من صحابة الرسول
صلى الله عليه وآله كافر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله والملازمة بينة بنفسها والجواب المنع ههنا ليس من حيث
الوضع اللغوي بل هو شائع بالنظر الى اللغة انما منع منه الشرع تعظيما لشأن الاسلام والكلام انما هو في صدق اللفظ المشتق من حيث
وضع اللغة لا من حيث الشرع **قال** ولا يجب الاشتقاق مع قيام المعنى بالذات فان انواع الروائح لم يشتق لها اسماء
اقول هذه المسألة الثالثة من المسائل الاربع وهي ان قيام المعنى بالذات لا يجب ان يشتق لها منه اسم ومذهب اصحابنا
والمعتزلة خلافا للاشاعرة لنا ان قيام المعنى بالذات لو كان موجبا للاشتقاق لما وجد بدونه والتالي باطل فالمقدم مثله اما
الملازمة فظاهرة لان العلة التامة يستحيل تخلف معلولها عنها واما بيان بطلان التالي فلان انواع الروائح كرائحة المسك
والعنبر والكافور وغيرها قائمة بمحالها المذكورة قطعا مع انه لم يشتق لتلك المحال منها اسماء انتهى اقول وفيه نظر فان
الدليل انما يدل على ان قيام المعنى بالذات ليس علة تامة للاشتقاق ولا يدل على انه ليس علة في الجملة ومن المعلوم ان
ايجابه للاشتقاق مشروط بكون ذلك المعنى القائم بالذات ذا لفظ موضوع بازائه اذ الاشتقاق لا يمكن بدون
اصل يشتق منه وهو اللفظ الموضوع للمعنى فانه لا يحصل ركنا الاشتقاق وانواع الروائح وان كانت قائمة بالمحال التي كونها
الا انها خالية عن الشرط المذكور فانه لم يوضع لشيء منها لفظ بازائه **قال** ومفهوم المشتق شيء ما له المشتق منه
من غير دلالة على خصوصية الشيء **اقول** هذه رابعة المسائل المذكورة وهي ان اللفظ المشتق كالابيض مثلا انما يدل على شيء
ما له البياض وليس له دلالة على خصوصية ذلك الشيء من كونه جسما او غير جسم بل انما يستفاد ذلك من امر خارج عن مفهوم المشتق المطابقي
ولو دل على شيء من ذلك لكان بطريق الالتزام اذ لفظ ابيض لم يوضع لا لشيء ولا لجسم واما خصوصية ذلك الشيء فلم يوضع لها الابيض
ولا هي شيء من اجزاء موضوع اللفظ فانتفت دلالة المطابقة والتضمن والدليل على ما ذكرناه انه لو كان مفهوم الابيض
جسم له البياض لما صح ان يقال الابيض جسم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان قولنا الابيض جسم حينئذ بمنزلة قولنا الجسم ذو
البياض جسم ولا شك ان هذا هذر من الكلام وصحيح اما بيان بطلان التالي فلانه يصح ان يقال الثوب الابيض جسم وهو كلام مفيد اتفاقا
قال الفصل الخامس في الترادف ووقوعه في نحو اسد وسبع وغيرهما يدل على جوازه ولا امكان تبديل اللفظ بالمعنى
الذي وضعت له القبيلة الاخرى لفظا آخر والباعث عليه من واضع واحد التسهيل والاقتدار على التجنيس او القيام القوافي
احد اللفظين دون الآخر وكذا السجع والقلب والمجانس وغيرها **اقول** الكلام في الترادف اما في ماهيته واما في

أما الأول فاعلم أن المترادف هو اللفظ الموضوع لمعنى وضع له لفظ آخر من حيث هو كذلك فاللفظ كالجنس
وبقيد الموضوع لمعنى يخرج المهمل وبقيد لمعنى بكونه موضوعا للفظ آخر يخرج اللفظ المباين لغيره من الألفاظ الموضوعة وقولنا
من حيث هو كذلك المقصود منه أن المترادف ما يكون اللفظ عند نسبته إلى لفظ آخر موضوعا لمعناه ومع قطع النظر عن ذلك
لا يكون مترادفا والمراد به لفظ المتابعة وإنما أهمل المصنف ذكره في تعريف المترادف هنا اكتفاء بما ذكره في تقسيم الألفاظ إلى المترادفة وغيرها
فإن فيه كفاية عن استئناف ذكره وأما أحكامه فمسائل الأولى في أنه جائز ويدل عليه أنه لو لم يكن جائزا أي ممكنا لما كان واقعا لاستحالة
وقوع المحال لكنه واقع فيكون جائزا أما الملازمة فظاهرة وأما أنه واقع فأما بالنظر إلى لغتين فهو معلوم بالضرورة وأما
بالنظر إلى لغة واحدة فيدل عليه أن أهل اللغة نصوا على أن كل واحد من لفظي الأسد والسبع موضوع للحيوان المفترس وأن كل واحد
من لفظي الإنسان والبشر موضوع للحيوان الناطق وأن كل واحد من لفظي القعود والجلوس موضوع للوضع المخصوص وقولهم في ذلك وأمثاله
حجة ولأنا نعلم بالضرورة أنه يمكن أن تضع قبيلة لفظا لمعنى ثم تضع قبيلة أخرى لفظا آخر لذلك المعنى بعينه من غير
شعور بالوضع الأول وهذا هو السبب الأغلبي في وضع المترادفة ويمكن أن يضع واضع واحد لفظين لمعنى واحد
فيكون الباعث له على ذلك والداعي إليه تحصيل فائدة من الفوائد مثل اتساع العبارة وسهولتها والقدرة على التعبير عن
المعنى عند نسيان أحد لفظيه والتمكن من التفنن أي المبالغة في النظم والنثر ولقيام وزن الشعر بأحد اللفظين دون الآخر
مثل قول الشاعر عليك أسفا يوم النوى تدبحي وفرق الهجر بين الجفن والوسن فإنه لو قال بدل النوى البعد لم يستقم
وزن الشعر ولو قال بدل الوسن النوم لم يستقم الوزن ولم يحصل القافية وكذا السجع هو الكلام المقفى والقلب والتجنيس
وغيرهما من أنواع البديع فإن ذلك إنما يسهل على المتكلم مع وجود الألفاظ المترادفة فإن قلت التجانس عبارة عن اللفظين
المتساويين يدل كل منهما على معنى غير معنى الآخر وذلك إنما يكون بسبب الاشتراك مثل احفظ العين بالعين لا بسبب الترادف
قلت الاشتراك سبب في التجانس التام في الألفاظ الأصلية وأما غير التام في الألفاظ الأخر كالمجموع والتثنية والمركبات والمشتقات
كالأفعال وأسماء الفاعلين والمفعولين وقد يقع التجانس فيها بسبب الترادف فيه وكثيرا مثل وسائل محمد ومسائل فإن الثاني
جمع وسيلة المرادفة للموصلة والذريعة فلو اقتصر الواضع على لفظ واحد من اللفظين المترادفين الوسيلة أو غيرهما
لما أمكن هذا التجانس وكذا قول الشاعر [illegible] وملت فيهم سائلا فوجدت جودا سائلا ولو جعلنا هذه الألفاظ مشتركة لأجل أنها
وقد [illegible] معناها المتباين كان السبب الترادف واعلم أنه قد يشتهر بعض الألفاظ المترادفة عند قوم ويكثر استعماله في
معناه دون مرادفه ويتعين الأخفى بالأظهر وربما انعكس الحال بالنسبة إلى قوم آخرين بأن يكون ذلك الظاهر خفيا
عندهم والخفي ظاهرا فيجب أن يفسر الأخفى بالأظهر وبالعكس هذا هو التعريف اللفظي فإنه عبارة عن تبديل لفظ

بلفظ آخر اوضح منه في الدلالة على المعنى وقد ذهب قوم من المتكلمين الى ان هذا هو معنى التحديد اذ لا معنى
له الا تبديل لفظ بلفظ اوضح منه دلالة وهو خطأ فان الحد يدل بالتفصيل على ما يدل عليه الاسم اجمالا
قال ويمكن افراده بخلاف التابع والمؤكد اذ هما يفيد التقوية لا اصل المعنى والحد يدل على الاشياء المغايرة ويمكن
اقامة كل واحد من المترادفين مقام صاحبه لان التركيب من عوارض المعنى **اقول** هاتان مسئلتان اخريان من مسائل
احكام الترادف الاولى في ذكر الفاظ ظن انها مترادفة وليست كذلك فمنها التابع ومتبوعه كقولهم شيطان ليطان و
حسن بسن قال قوم انهما مترادفان وابطل المصنف بان المترادف يصح افراده بالاطلاق منفكا عن ذكر مرادفه كقوله ما هذا الا
ان الانسان لفي خسر والتابع ليس كذلك لانه لا يقال ليطان ولا بسن وكذا غيرهما من التوابع وانما يقال عقيب ذكر
متبوعهما فلا يكون التابع مرادفا ومنها المؤكد والمؤكد فان قوما ذهبوا الى انهما مترادفان وهو خطأ لان المؤكد انما يفيد
تقوية دلالة المؤكد على معناه لا اصل معناه والمؤكد يفيد اصل المعنى لا التقوية فاذن معناهما ليس واحدا والمترادفان
معناهما واحد فالمؤكد والمؤكد غير مترادفين واعلم ان التاكيد لغة الاحكام واما في الاصطلاح فقد فسره
فخر الدين بانه اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر وفيه نظر فان هذا التعريف انما يصدق على المؤكد لا
التاكيد فانه ليس لفظا بل معنى يدل عليه المؤكد مع انه غير جامع لان التاكيد قد لا يكون بلفظ موضوع لتقوية ما
يفهم من لفظ آخر كما في المؤكد بتكرير اللفظ وكون المقصود باللفظ الثاني التاكيد لا يدل على انه موضوع له ولان بعض
المعاني لا يقبل التقوية مع صحة تاكيدها فانها الموضوع لها والحق ان يقال التاكيد تقوية دلالة اللفظ على معناه بلفظ
مغاير له شخصا والمؤكد هو اللفظ المفيد لتقوية دلالة لفظ مغاير له شخصا على معناه وهو قد يكون للمفرد كالنفس
والعين مثل ما رايت زيدا نفسه او عينه وللمثنى مثل كلا وكلتا مثل اتاني الرجلان كلاهما والمرأتان كلتاهما وللجمع
مثل كل واجمعين كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقد يكون التاكيد بتكرير اللفظ المفرد كقوله ايما امرأة نكحت
نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل او الجملة كقوله والله لاغزون قريشا وجواز التاكيد معلوم بالضرورة ووقوعه
يستفاد من استقراء اللغة ومنها الحد واسم المحدود كالحيوان الناطق والانسان ذهب بعضهم الى انهما مترادفان
والحق خلافه لان الحد يدل بالمطابقة على اجزاء المحدود اعني مقوماته الذاتية بالتفصيل والاسم انما يدل بالمطابقة
على الحقيقة لا على اجزائها فان معناهما غير متحد فلا يكونان مترادفين المسئلة الثانية في صحة اقامة كل من المترادفين
مقام صاحبه ذهب بعضهم الى جوازه ومنعه فخر الدين وفصل الاخرون وجوزوا اقامة كل من المترادفين مقام مرادفه من لغته و
منعوا من غير لغته احتج الاولون بان التركيب والاسناد بالفاعلية والمفعولية والاضافة وغيرهما انما يعرض بالذات للمعاني وبتوسط

عرض منهما لما تعرض الا لالفاظ الدالة عليها فاذا اصح ضم معنى الى معنى آخر حال التعبير عنهما باللفظين لكل منهما افراد من جاز
ان يعبر عنهما بمرادفهما قطعا فانه اذا جاز ان يقال رايت انسانا يضرب اسدا جاز ان يقال رايت بشرا يضرب سبعا او رايت انسانا
يضرب سبعا او رايت بشرا يضرب اسدا اذ المعنى في الكل واحد من غير تفاوت احتج المانعون مطلقا بانه لو صح اقامة كل من
المترادفين مقام صاحبه لصح ان يقال خداى اكبر التالى باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وانما المعتبر من الملازمة ان اراد في تكبيرة
الافتتاح ذلك لان الشارع او بمنطق في هذه الصيغة بعينها تعبدا شرعيا فلا يخرج المكلف عن العهدة الا بها او ان اراد
الدلالة على مفهوم الله اكبر فلا نم بطلان التالي وحقيقته ظاهرة واما القائلون بالتفصيل فقالوا ان المعنى لما اتحد في
حالتي التعبير عنه باللفظ ومرادفه من لغته من غير استلزام مفسدة جاز اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه من لغته ولما
كان اقامة مرادفه من غير لغته مستلزما للمفسدة وهو اختلاط احدى اللغتين بالاخرى كان ممنوعا منه وان كان المدلول واحدا
والحق الجواز مطلقا بالنظر الى العقل والشرع واما بالنظر الى اللغة فالتفصيل هو الحق وذلك لان اللفظ المركب من لفظ
من غير لغته كالمهمل بالقياس الى اهل اللغة ولا يفيد مما افاده اللفظ المستعمل فيها والقائلون بالمترادف احتاج الى ذكر فائدة
عائدة الى المترادف قال الفصل الثاني في الاشتراك وفيه مباحث الاول المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين فما زاد وضعا
اولا من حيث هما كذلك فخرج المترادف بتعدد الحقيقة وخرج بالوضع الاول المجاز ومن حيث هو كذلك المتواطي خرج منه
المتواطي المتناول للمختلفين لا من حيث الاختلاف وجوده دال على جوازه ولامكان وقوعه من القبيلتين او من
القبيلة الواحدة ويكون الفائدة الاجمالية موجودة وان انتفت التفصيل كما في اسماء الاجناس واحتج المنكر له
بالاخلال بالفهم على تقدير ضعيف لان مع القرينة لا اخلال ولان الفائدة الاجمالية موجودة اقول لما فرغ من ذكر
المترادف شرع في ذكر المشترك وانما اخره عنه لان المعنى في المرادف واحد وفي المشترك كثير والواحد متقدم على الكثير
بالذات ولكون المرادف عنده نصا في معناه كما عرفت والمشترك مجمل في معناه قطعا والنص متقدم على المجمل وقد
عرفه المصنف بانه اللفظ الموضوع لحقيقتين فما زاد وضعا اولا من حيث هما كذلك فاللفظ جنس وتقييده
بالموضوع يخرج المهمل وتقييده بالحقيقتين يخرج ما لم يوضع الا لحقيقة واحدة سواء وافقه لفظ آخر في
تلك الحقيقة وهو المترادف او لا وهو المفرد وقوله فما زاد ليدخل اللفظ الموضوع لحقائق كثيرة كلفظ العين الموضوع
للنابعة والباصرة وعين الشمس والميزان والذهب والجاسوس وقوله وضعا اولا يخرج المجاز فانه موضوع لحقيقتين
وهما موضوعه الاصلي ومعناه المجازي لكن ليس ذلك فيهما اولا بل وضعه للمعنى المجازي ثانيا متفرعا على المعنى الحقيقي باعتبار
العلاقة التي بينهما وقوله من حيث هما كذلك احترازا مما تعددت الحقيقة فيخرج به اللفظ المتواطي كلفظ الحيوان المتناول للانسان والفرس

وهما حقيقتان متعددتان لكن من اولهما لا من حيث هما حقيقتان متعددتان بل من حيث الذات انهما تحت موضوع
اعني الحروف وهذا الحد هو المذكور في المختصر وليس كذلك لان فيه تغييرا يسيرا غير مغير للمعنى فهم الجمهور ان في الحقيقتين بالاختلاف
وهنا ايهام ذلك واطرح ذلك فيما اسقط الناسخ الا ان في شرح المختصر ما يدل على ذكره وايضا في التعريف من حيث هما كذلك
وفي شرحه من حيث هما كذلك فخشي الضمير اولا وهو الضمير الحقيقتين وحدة ثانيا وهما ممكن اسناده الى الناسخين وفي هذا
المختصر نظر اما اولا فلانه كان ينبغي ان يضم اليه ما يدل على ان صدق الحقيقتين فيما ذا تحقق على سبيل البدل اذ لو وضع
او دلالة على سبيل الجمع يكون مشتركا واما ثانيا فلان الحقيقة انما يصدق على الشيء الموجود والاشتراك قد يتحقق بين الشيئين
احدهما وجودي والاخر عدمي كالقرء المشترك بين الحيض والطهر الذي هو عدمي وقوله من حيث هما كذلك ليخرج
المتواطي فيه نظر فان المتواطي يخرج بقوله الموضوع لحقيقتين لان المتواطي لم يوضع الا لحقيقة واحدة وان كانت افراد
تلك الحقيقة متعددة مختلفة او غير مختلفة وصدقه على تلك الافراد المختلفة او المتفقة انما هو باعتبار وضع
اللفظ للمعنى الواحد الكلي الصادق على تلك الافراد فيهما لا انهما موضوع اللفظ وقوله ليخرج المراد بتعدد الحقيقة فيه
نظر اذ لم يتعدد معنى المرادف كما في اللفظ المشترك اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في وقوع اللفظ المشترك
فقال قوم انه واجب وقال اخرون انه ممتنع والمحققون على انه ممكن وهو الحق ثم انه قد وقع فيكون جائزا اما الاول فلان
القرء مثلا موضوع بحسب اللغة العرفية للحيض والطهر على البدل بدليل ان السامع اذا سمعه لم يبادر ذهنه الى فهم احدهما
ولا الى معنى مشترك بينهما بل يبقى الذهن مترددا بينهما الى ان يحصل قرينة تدل على تعيين احدهما وذلك اية الاشتراك
اذ لو كان متواطيا لبادر فهمنا المشترك بينهما ولو كان حقيقة ومجازا لبادر فهم المعنى الحقيقي دون المجازي عند التجرد
عن القرينة ولو كان منقولا عن احدهما الى الاخر لفهمنا المنقول منه فلم يبق الا ان يكون مشتركا بينهما وهو المدعى
وكذا الكلام في لفظ عسعس بالنسبة الى اقبل وادبر والجون بالنسبة الى البياض والسواد واما الثاني فظاهر وليعلم ان هذا
الدليل ينفي امتناع المشترك لا وجوبه ولانا نعلم بالضرورة امكان ان يضع قبيلة لفظا لمعنى ثم تضع قبيلة اخرى ذلك
اللفظ بعينه لمعنى اخر ويشتهر الوضعان وذلك معنى المشترك ويعلم ايضا امكان وضع اللفظ من القبيلة الواحدة لمعنيين
على سبيل البدل فيكون الغرض من وضعه تمكن المتكلم من التعبير عن كل واحد من المعنيين مجملا عند تجريده عن القرينة
ومفصلا عند اقترانه بها ولا يلزم من انتفاء الفائدة التفصيلية عند اطلاقه مجردا عن القرينة المعينة للمراد امتناع
وضعه فان اسماء الاجناس موضوعة وقد لا يقع بالالفاظ على شيء من الانواع التي تحتها مفصلة الا بقيد التعيين
ومن منعه بان الغرض من وضع اللفظ افهام وعلى تقدير جعل اللفظ مشتركا بين معنيين لا يحصل الافهام فيفوت ذلك

للغرض ضرورة تردد السامع بين معاني ذلك اللفظ وعدم حمله على احدها والا لزم الترجيح من غير مرجح
ولانه اما ان يذكره مقترنا بقرينة زائدة عليه فيفضي الى التطويل بغير فائدة او لا بقرينة زائدة فلا يفهم منه شيء اصلا فيكون اطلاقه
عبثا اذ الغرض من اطلاق اللفظ فهم معناه والجواب عن الاول المنع من فوات الغرض فانه اعم من ان يكون افهام السامع معنى
اللفظ على وجه التفصيل او على وجه الاجمال اذ كل منهما قد يكون غرضا مطلوبا للعاقل وتردد السامع بين المعاني المذكورة انما يمنع من
الافهام التفصيلي لا الاجمالي فلا يكون منافيا لحصول الغرض وعن الثاني المنع من استلزام ذكر القرينة معه التطويل من غير فائدة فانه قد يكون
للمتكلم غرض في ذلك بان يكون القرينة مفهومة عند من يطلب المتكلم افهامه بالخطاب مبهمة عند غيره ممن يشاهد الذين لا يؤثر افهامه غرضه
وايضا يسعى في تحصيل القرينة المخرجة المطاع من الحفظ الشرعي فائدة وهو تحصيل الثواب ويمنع ايضا من عدم فهم شيء اصلا
من اللفظ المشترك عند تجرده عن القرينة بحيث يكون اطلاقه عبثا فان السامع يفهم ان المراد بذلك اللفظ احد معانيه وان
لم يفهمه بانه مفصلا وهذا يكفي في انتفاء العبث على ان ذلك مقصود للعقلاء في بعض الاحوال كما ان الافهام التفصيلي
مقصود في بعضها وعنهما معا ان ما ذكرتموه على تقدير تمامه وضع المشترك فانما يمنع من وضعه من واضع واحد لا يمنع من
وضعه من قبيلتين وانتفاء التحقيق لا يدل على انتفائه مطلقا **قال البحث الثاني** في نسبة مفهومي اللفظ قد يتباينان
كالحيض والطهر للسابق والمباين وقد يتوافقان اما بان يكون احدهما جزءا من الاخر كالممكن المشترك بين العام والخاص او بان يكون
احدهما صفة للاخر كالاسود المسمى به ثم اطلاق الاسود على هذا الشخص على القائل بالتواطؤ ان قصد الاول وبالاشتراك
ان قصد اللقب **اقول** يريد الاشارة الى اقسام اللفظ المشترك باعتبار حال مفهوماته يعني معانيه المتفرعة
لكل واحد منهما وانما قال مفهوما اللفظ ولم يقل مفهومات اللفظ لان المفهومين ضروري الوجود في المشترك وما زاد
عليهما فغير ضروري واعلم ان مفهومي اللفظ المشترك قد يتباينان الا يصدق واحد منهما على شيء مما صدق عليه الاخر كالحيض
والطهر اللذين هما مفهوما القرء المتقابلان بالعدم والملكة وكالسواد والبياض اللذين هما مفهوما الجون المتقابلان بالتضاد
وقد يتوافقان اما بان يكون احدهما جزءا من الاخر كالامكان العام يعني رفع الضرورة عن احد الطرفين اللذين هما الوجود والعدم
بحسب الذات والامكان الخاص هو رفع الضرورة عن الطرفين معا بحسب الذات اللذين هما مفهوما لفظ الامكان فان الاول جزء من
الثاني فان رفع الضرورة عن احد الطرفين جزء من رفعها عنهما معا فان صدق لفظ الامكان على الامكان الخاص بالاشتراك انما هو باعتبار اجتماع
مفهومي الامكان فيه وهو رفع احد الضرورتين ورفعهما معا واما بان يكون احدهما صفة للاخر كلفظ الاسود بالنسبة الى الشخص
ذي سواد المسمى به فان ذلك اللفظ صادق على ذاته باعتبار اللقب وعلى صفته هو كونه ذا سواد لان اطلاق اللفظ
الاسود على هذا الشخص المسمى به فالمسمى بالاسود وعلى القائل بالتواطؤ ان قصد كونه ذا سواد لكونه

هذا المعنى متحققا فيه وفي القار اذ فيه من غير تفاوت وان كان السواد حقيقة مقولا على سواد ذلك الشخص وسواد القار
بالتشكيك وان قصد اللقب اعني كونه اسما موضوعا له علما عليه كان صدقه عليه وعلى القار بالاشتراك اللفظي
لتباين مفهوميهما بالذات **قال** ومنع بعضهم من اشتراك اللفظ بين عدم الشيء ووجوده لان الفائدة مشروطة في الوضع
بحيث اذا اطلق اللفظ استفيد منه معنى والا لكان عبثا ومثل هذا لا يتحقق هذا المعنى فيه لانه لا يفيد الا التردد بين
النفي والاثبات وهو معلوم لكل احد وهو ممنوع لجواز وقوعه من واضعين **اقول** هذا اشارة الى ما ذهب اليه فخر الدين الحسن من انه
لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين عدم الشيء ووجوده قال لان اللفظ الموضوع لا بد ان يكون بحال متى اطلق افاد شيئا
والا لكان في ذلك الوضع عبثا واللفظ المشترك بين النفي والاثبات لا يفيد الا التردد بينهما وهو معلوم لكل احد قبل اطلاق ذلك
اللفظ الموضوع لكل واحد منهما وفيه نظر والجواب ان هذا ان دل على امتناع وضع مثل هذا اللفظ فانما يدل على امتناع صدوره
من واضع واحد ولا يدل على امتناع صدوره من واضعين بان يضعه احدهما لوجود معنى والاخر لعدم ذلك
المعنى من غير شعور احدهما بوضع الاخر وهذا هو السبب الغالب لوجود اللفظ المشترك على ان نمنع من عدم صدوره
من واضع واحد وعدم افادته عند اطلاقه لغير التردد المعلوم لكل احد ممنوع فان قول القائل عندك القرء يفيد السامع امرا لم يكن حاصلا
قبل الاطلاق بهذا اللفظ مع انه مشترك بين الحيض والطهر الذي هو عدمه وكذا اذا فرضنا وضع الواضع لفظ الانسان لوجوده
وعدمه ثم قال القائل [illegible] فان هذا الاطلاق فيه تحقق لاحد الطرفين اعني وجود الذات ولم يكن هذا المعنى حاصلا
قبل الاطلاق وقد يكون اطلاق مثل هذا اللفظ عن الفائدة في بعض الصور كما اذا قيل هذه المرأة ذات قرء لكن عدم افادته في بعض
الصور لا يدل على عدم افادته مطلقا والعبث انما يلزم في الثاني **قال** البحث الثالث انه لا يجوز استعمال المشترك في كل معانيه
الا على سبيل الحقيقة لانه ان كان موضوعا للمجموع كما هو موضوع للافراد فان اريد المجموع خاصة فهو استعمال له في البعض وان اريد
المجموع والافراد لزم التناقض لان ارادة الافراد يقتضي الاكتفاء بكل فرد وارادة المجموع يقتضي عدمه كانتفاء الابد وان لم يكن
موضوعا له كان استعماله فيه مجازا ولا يصار اليه الا لقرينة وذهب القاضي ابو بكر وابو علي وعبد الجبار والشافعي الى جواز حمل
اللفظ عليه عند التجرد عليه لقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الم تر ان الله يسجد له من في السموات والارض ولان حمله
على البعض تحكم وعدم حمله على شيء اخراج اللفظ عن الافادة والجواب ان المشترك هنا في الاول والسجود المراد به الخضوع
والفائدة موجودة وهي الدلالة على احدهما لا بعينه **اقول** اختلف الاصوليون في جواز استعمال اللفظ المفرد المشترك في جميع
معانيه التي يمكن الجمع بينها فجوزه القاضيان اعني ابا بكر وعبد الجبار والشافعي والسيد المرتضى وابو علي الجبائي واوجب بعضهم كالشافعي
حمله عليها عند التجرد عن القرينة الدالة على قصد احدهما والقاء الباقي وجعل المشترك بالنسبة الى معانيه كاللفظ العام

بالنسبة الى جزئياته ومنعه ابو هاشم وابو عبد الله وابو الحسن البصري وفخر الدين الرازي وهو اختيار المصنف احتج المانع بما
ذكره فخر الدين في المحصول وتقريره ان يقال اللفظ المشترك بين تلك المعاني اما ان لا يكون موضوعا للمجموع كما هو موضوع
لكل واحد منها او يكون وعلى كلا التقديرين يمتنع استعماله في جميع معانيه على سبيل الحقيقة اما على التقدير الاول فظاهر لان استعمال
اللفظ المشترك في المجموع يكون ح استعمالا له في غير ما وضع له فلا يكون حقيقة بل مجازا ولا يصار اليه الا عند وجود قرينة
تمنع من حمله على حقيقته واما على التقدير الثاني فلما ان يراد به ذلك المجموع وحده او المجموع مع كل واحد من افراده فان كان الاول
كان استعمال اللفظ في بعض معانيه لا في كلها وليس الكلام فيه وان كان الثاني لزم التناقض لان ارادة المجموع يقتضي عدم الاكتفاء
به كا بفرد من افراده وارادة الافراد يقتضي الاكتفاء بفرد من افراده وذلك عين التناقض وفيه نظر فان الكلام في
ان اللفظ هل يستعمل في جميع معانيه في ذلك المعنى بعينه كما في المجموع من حيث هو مجموع والفرق بينهما ظ فان المتكلم في الاول يقصد كل واحد
واحد مقصدا اوليا وفي الثاني انما يقصد بالذات والقصد الاولي المجموع من حيث هو مجموع وقصده كل واحد لا بالقصد
الاول والثاني بل بالقصد الثاني والعرض وايضا في الاول يكون اللفظ دالا على كل واحد واحد من تلك المعاني بالمطابقة وفي الثاني
يكون دالا على كل واحد بالتضمن فح لا يكون استعمال اللفظ في المجموع بالمعنى الاول استعمالا له في بعض معانيه بل في كلها استعمالا
لا يلزم التناقض في الجانب الثاني قوله لان ارادة الافراد يقتضي الاكتفاء بفرد من افراده قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لم يكن
باقي الافراد مرادا معه او المجموع مرادا اما على ذلك التقدير فلا يقتضي الاكتفاء الا بالمجموع وكان ارادة المجموع يستلزم لارادة
كل فرد فكيف يكون ارادة كل فرد منافية لارادة المجموع احتج الاولون بوجهين الاول قوله تع ان الله وملائكته يصلون على النبي
ومن المعلوم ان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان ولفظ الصلوة مشترك بينهما وقد استعمل
فيهما معا والاصل في الاستعمال الحقيقة الثاني قوله تع الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم
والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب والسجود يستعمل تارة بمعنى الخشوع والانقياد وتارة بمعنى وضع
الجبهة على الارض والمعنيان مرادان من لفظ السجود هنا اما ارادة الخشوع والانقياد فقط لانه المتعقل من الدواب واما
ارادة وضع الجبهة على الارض فلانه خص السجود بكثير من الناس والسجود عام في الجميع فالمختص ببعض مغاير لما
للجميع فظهر استعمال لفظ السجود المشترك بين هذين المعنيين فيهما معا على سبيل الحقيقة لان الاصل في الاستعمال الحقيقة
المطلق الثالث لو لم يجب حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه عند التجرد عن القرينة الدالة على ارادة احدهما والغاء الباقي لزم احد
الامرين وهو اما التحكم والترجيح بلا مرجح واما تعطيل اللفظ واخراجه عن الافادة والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم اما الملازمة
فلانه اذا لم يحمل اللفظ على جميع معانيه فاما ان يحمل على احد تلك المعاني من غير قرينة مرجحة لمسئلة عليه دون غيره فيلزم الاول وان

ان لا يحمل على شيء منها اصلا فلزم التالي واعلم ان الوجهين الاولين دلا على استعمال اللفظ في جميع معانيه وهو اعم من كون
ذلك الاستعمال واجبا او جائزا واما هذا الوجه فانه يدل على وجوب حمل اللفظ على جميع معانيه التي يمكن جمع بينها عند التجرد
عن القرينة والجواب عن الاول المنع من استعمال لفظ الصلوة في معنيين معا يعني صلوة الله وصلوة ملئكته بل المراد بلفظ
الصلوة هنا صلوة الملئكة بحسب الضمير في قوله يصلون الراجع اليهم دونه تعالى وخبر ان الاول محذوف وتقديره ان الله
يصلي والملئكة يصلون سلمنا لكن لا نسلم ان هذا الاستعمال حقيقة فان الاستعمال قد يكون حقيقة وقد يكون مجازا وهو اعم من كل
والعام لا يدل على الخاص وعن الثاني بالمنع من ارادة السجود بمعنى وضع الجبهة على الارض من كل المذكورة بل المراد السجود
بمعنى الخشوع وهو مشترك بين جميع من نسب السجود اليه وتخصيص كثير من الناس بالذكر لكونه على نفسهم بالحكم من
الثالث المنع من لزوم التحكم والترجيح من غير مرجح او تعطيل اللفظ لو لم يحمل على جميع معانيه لجواز حمله على تلك المعاني
لا بعينه وليس في ذلك تحكم لان اللفظ دال عليه لكونه لازما لكل معنى من معانيه لا ترجيحا من غير مرجح لان هذا المعنى
اعني تلك المعاني لا بعينه ترجيحا على غيره لكونه متيقن الارادة دون غيره من المعاني فان احتمال ارادته وعدمها متحقق
قال البحث الرابع في انه على خلاف الاصل لان المراد بالذات من وضع الالفاظ انما هو اعلام السامع ما في ضمير المتكلم
وهو ينبغي ان يكون مرادة بالعرض وانما يحصل الغاية الذاتية عند اتحاد الوضع فانه على تقدير تعدده يكون نسبة المعاني
الى اللفظ واحدة فلا يتعين احدها للفهم فينتفي الغاية ولان الاشتراك وعدمه لو تساويا لما حصل سبق الى الذهن
الوضع فيه دون غيره فكان لا يحصل الفهم عند التخاطب اقول الاشتراك على خلاف الاصل والمراد بذلك ان اللفظ اذا
دار بين كونه مشتركا وبين كونه غير مشترك كان الثاني اغلب على الظن من الاول واستدل المص على ذلك ههنا بوجهين الاول
ان المراد بالذات اي المقصود بالقصد الاول من وضع الالفاظ للمعاني انما هو تمكن المتكلم من افهام السامع ما في ضميره بمجرد اطلاق
لفظه ومتى كان كذلك كان الانفراد راجحا من الاشتراك اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الاشتراك مفوت للغرض من الوضع اذ على تقدير
كون اللفظ مشتركا بين معان متعددة لا يتمكن المتكلم من افهام السامع مقصوده منه بمجرد اطلاقه لان ذلك اللفظ لا نسبته الى تلك المعاني
واحدة بمعنى ان نسبته الى كل واحد منها كنسبته الى غيره منها فحينئذ يمتنع ان يفهم السامع منها واحدا بعينه دون غيره
لاستحالة الترجيح من غير مرجح والانفراد غير مفوت للغرض من الوضع وهو ظاهر فكان راجحا الثاني لو كان الاشتراك مساويا لعدمه لما سبق
ما ادعي وضع اللفظ له من المعاني الى الافهام دون غيره منها عند الاطلاق والثاني باطل والا لما حصل التفاهم بينهما التخاطب من دون الاستكشاف
والتفحص عن المراد من اللفظ وهو معلوم البطلان بالوجدان اما الملازمة فلان السامع لذلك اللفظ حينئذ يتردد فهمه بين
المعنى الذي وضع اللفظ له والمعنى الآخر المحتمل ويمتنع سبق احدهما الى الفهم والا لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر

وانه محال وفيهما نظر اما الاول فلما بينا من ان الغرض من الوضع قد يكون افهام الشيء على سبيل الاجمال كما في ما يكون
على سبيل التفصيل والمشترك غير مفهم شيئا للاول ولا بالاطلاق الغرض الشامل للقسمين جميعا بل انما هو مقابل القسم الثاني
وهو الافهام التفصيلي لا مطلقا بل عند التجرد عن القرينة المعينة للمراد وذلك لا يوجب كونه منطوق العدد والا لكان حروف المعاني
باجمعها كذلك لعدم افادتها ذلك الافهام في غيرها من الالفاظ اليها واما الثاني فالمنع من صدق الشرطية والترديد بين فهم
المعنى المعلوم ووضع اللفظ له عند اطلاقه وبين غيره انما يتحقق عند اعتقاد الاشتراك لا عند اعتقاد تساوي
وجود الاشتراك وعدمه فلا يلزم من سبق المعنى المعلوم ووضع اللفظ له الى الفهم دون المحتمل ووضعه له ترجيح
احد المتساويين على الآخر اذ المساواة ليست ثابتة بينهما كيف ووضع اللفظ لاحدهما معلوم والآخر مشكوك
فيه نعم المساواة كانت ثابتة بين وضع اللفظ لذلك المعنى المحتمل وبين عدم وضعه له والتحقيق في هذا ان سبق فهم المعنى من اللفظ
يتوقف على عدم اعتقاد السامع اشتراكه لا على اعتقاد عدم اشتراكه وح يكون ذلك السبق دالا على عدم الاعتقاد لا على عدم
الاشتراك الذي هو محل الكلام وبسبب سبق المعنى المعلوم ووضع اللفظ له الى الفهم دون غيره مما يحتمل وضع ذلك اللفظ له يحمل
المراد منه من اللفظ على ارادة ذلك المعنى لا غيره لانها ثابتة على تقدير عدم الاشتراك ومحتملة على تقدير ثبوته وارادة ذلك الغير
منتفية على التقدير الاول ومحتملة على التقدير الثاني خاصة والاولى ان يقال في اثبات مرجوحية الاشتراك بالنسبة الى الانفراد
انه موقوف على وضعين للمعنيين سواء كان الواضع واحدا او متعددا والانفراد موقوف على وضع واحد وثبوت ما يتوقف
على امرين مرجوح بالنسبة الى ما لا يتوقف الا على احدهما بالضرورة واعلم ان الفائدة في قول المص وقد يتبعه امور اخر عائدة الى الوضع
وتلك الامور النافعة للوضع المقصودة بالعرض هي دلالة اللفظ الموضوع للمعنى على اجزاء ذلك المعنى وهي المسماة بدلالة
التضمن ودلالته على لوازمه القريبة والبعيدة وهي المسماة بدلالة الالتزام وما يترتب على ذلك من البلاغة والفصاحة وحسن
الكلام ومزاياه فان الواضع لم يقصد بوضع اللفظ للمعنى الا فهم ذلك المعنى عند اطلاقه في ذلك اللفظ واما فهم اجزائه ولوازمه القريبة
والبعيدة فليس مقصودا للواضع باللفظ بالقصد الاول بل تابعا له مقصودا لا اولا وهو فهم المعنى الموضوع له اللفظ ويمكن ان يكون
قصد المص ظاهر بهذا الكلام ههنا الجواب عن سؤال يمكن ايراده على ما ذكره وهو ان يقال لا نسلم ان الفائدة الذاتية تحصل عند انتفاء
الوضع فان اللفظ المشترك يفهم منه عند اطلاقه احد معانيه في الجملة وان لم يفهم مفصلا وهذا القدر كاف في حصول الغرض
من الوضع كما في اسماء الاجناس والجواب ان دلالة اللفظ المشترك على احد معانيه في الجملة دلالة التزامية ليست مقصودة
بالقصد الاول بل تابعة للوضع اذ اللفظ المشترك لم يوضع لاحد معانيه في الجملة بل انما لكل واحد من معانيه فصار اللفظ
دالا عليه بالالتزام فلم يكن الغرض المقصود من وضعه بالقصد الاول حاصلا بل فائتا ولا كذلك اسم الجنس فان اطلاق اللفظ في السلب

مثلا يفهم منه مطلق السواد وهو موضوع له مقصود بالقصد الاول فكان الغرض من وضعه مستعملا ومن جملة ما يتبع الوضع وليس مقصودا بالذات بل بالعرض كون اللفظ مشتركا بجعل الدال على معناه اذا كان صادرا عن واضعين

قال البحث الخامس في وقوعه في القرآن ويدل عليه ان القرء وضع للطهر والحيض معا والا بقي عسعس مشترك بين الاقبال والادبار احتج المانع بان تجرده عن القرينة يناقض الغرض ومجامعته يستلزم التطويل من غير فائدة الجواب المنع في المقدمتين فان الغرض يحصل مع القرينة او بدونها اذا كان المقصد البيان الاجمالي وتوسيع العبارة ولقائل ان يقول يجوز فيما ادعي اشتراكه وضعه لقدر مشترك او لاحدهما وتجوزه في الآخر ثم خفي لكثرة الاستعمال

اقول اختلف القائلون بوقوع اللفظ المشترك في اللغة في انه هل هو واقع في القرآن ام لا فذهب المحققون الى وقوعه وهو اختيار المص وانكره الباقون احتج الاولون بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء والقرء لفظ موضوع للحيض والطهر على سبيل الاشتراك باتفاق اهل اللغة وقوله تعالى والليل اذا عسعس وهو لفظ موضوع لاقبال الليل وادباره على ما نقله الجوهري في صحاحه من اهل اللغة وقولهم في امثال ذلك حجة احتج المانعون بان اللفظ المشترك اما ان يذكر مجردا عن القرينة المعينة فيلزم نقض الغرض وهو افهام معناه لاستحالة فهم المعنى المعين من لفظ موضوع له ولغيره على البدل من غير قرينة منفصلة او مجامعا لها فيلزم التطويل بغير فائدة وهو غير جائز عليه تعالى والجواب المنع من المقدمتين اما الاولى فلان التجرد عن القرينة مناقض للغرض المطلوب من اللفظ لجواز كون المقصود منه البيان الاجمالي وهو افهام احد معنى المشترك من غير تعيين كما في اسماء الاجناس والمشتقات وهو حاصل على تقدير التجرد عن القرينة واما الثانية فلا نسلم ان مجامعته للقرينة المعينة للمراد يستلزم التطويل بغير فائدة فان في ذلك فائدة ظاهرة وهو توسيع العبارة وايضا التكليف بالنظر في تحصيل القرينة المعلم بالمراد موجب للثواب وهو من اعظم الفوائد واعترض المص على حجة الاولين المستدلين على الاشتراك بما ادعوا اشتراكه وهو لفظ القرء ولفظ عسعس لجواز كون كل واحد منهما موضوعا لقدر مشترك بين معنيين المذكورين ما على التواطي او التشكيك ثم خفي لجهة واشتهر استعمال اللفظ في فرديه المذكورين حتى ظن الاشتراك او كون اللفظ حقيقة في احد المعنيين خاصة واستعمل في المعنى الآخر على سبيل المجاز ثم خفي كونه مجازا لاشتهاره وكثرة استعماله فيه ومع وجود هذين الاحتمالين لا يحصل العلم بالاشتراك المدعى وفيه نظر فان الاحتمالين المذكورين بعيد فيهما اتفاق اهل اللغة على خلافه كما تقدم فيبقى الحجة سليمة عنهما وايضا احكام اللغة من الاشتراك والحقيقة والمجاز وغيرها لا ينتهي الحال فيها الى القطع المانع من تطرق الاحتمال البعيد وما ذكره من الاحتمال فهو بعيد غير قادح في الحكم بالاشتراك

قال الفصل السابع في الحقيقة والمجاز وفيه مباحث الاول الحقيقة فعيلة من الحق وهو الثبات لانه مقابل للباطل فان

كانت بالفاعل فهي الثابتة والا فهي المثبتة والمجاز مفعل من الجواز وهما مجازان فان المراد من الحقيقة اللفظ المستعمل
فيما وضع له في اللغة التي وقعت المخاطبة بها والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لاجل مناسبة بما وضع اللفظ له **اقول**
الكلام في كل واحد من الحقيقة والمجاز اما في لفظه واما في معناه والكلام في معناه اما في تحقيقه او في اقسامه او في احكامه اللاحقة
له اما الاول فاعلم ان لفظ الحقيقة فعيلة من الحق والحق هو الثابت لانه يقال في مقابلة الباطل الذي هو المعدوم ومقابل
المعدوم الموجود وهو الثابت وفعيل يأتي تارة بمعنى الفاعل كعليم وقدير وتارة بمعنى المفعول كقتيل وجريح فان كان الحقيقة
بالمعنى الاول فهي الثابتة وان كانت بالمعنى الثاني فهي المثبتة والتاء في فعيلة لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة ولا يقال
شاة اكيلة ولا شاة نطيحة واما لفظ المجاز فهو مفعل من الجواز الذي هو التعدي من قولهم جزت المكان الفلاني من الجواز
الذي هو الامكان والثاني يرجع الى الاول لانه يفيد التردد بين الوجود والعدم فكانه ينتقل من الوجود الى العدم او بالعكس
واللفظ المستعمل في غير موضوعه الاصلي انتقل عن ذلك الموضوع الى غيره فكان جائزا موضعه فسمي مجازا واما الثاني
وهو الكلام في حدهما الكاشف عن حقيقتهما فاعلم ان المصنف حد الحقيقة في هذا الكتاب بانها اللفظ المستعمل فيما
وضع له في اللغة التي وقعت المخاطبة بها فاللفظ كالجنس الشامل للمهمل والمستعمل وتقييده بالاستعمال يخرج
المهمل والموضوع لمعنى لم يستعمل فيه ولا في غيره وفي قوله فيما وضع له يخرج المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له
وقوله في اللغة التي وقعت المخاطبة بها يخرج المجاز العرفي والمجاز الشرعي اذا كانا موضوعين لمعناهما لغة وينبغي ان يزاد في الحد
من حيث كذلك لان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا اما بالنسبة الى معنيين او الى معنى واحد بالنظر الى وضعين
فلو لم يعتبر الحيثية لم يتميز الحقيقة عن المجاز واما المجاز فقد حده بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اللغة التي وقعت
بها المخاطبة لاجل مناسبته لما وضع له فيها من حيث هو كذلك وقد عرفت فائدة هذه الزيادة في تعريف الحقيقة وهذان
التعريفان شاملان للحقيقة والمجاز اللغويين والعرفيين والشرعيين وقد ظهر منهما ان اللفظ الواحد قد يخلو عن كونه حقيقة
ومجازا مع كونه موضوعا لمعنى بان لا يستعمل في ذلك المعنى ولا في غيره اذا تقرر هذا فاعلم ان اطلاق كل واحد من لفظي الحقيقة
والمجاز على معناه المذكور انما هو على سبيل المجاز بالنظر الى اللغة اما الحقيقة فلما تقدم من انها ماخوذة من الحق وهو الثابت
ثم نقلت الى الاعتقاد المطابق لانه اولى بالوجود من غير المطابق ثم نقل الى القول المطابق ثم نقل الى اللفظ المستعمل في موضوعه
الاصلي لانه تحقيق لذلك الوضع فظهر انه مجاز واقع في المرتبة الثالثة بحسب اللغة الاصلية واما لفظ المجاز فلانه حقيقة في التنقل
والعبور وذلك لا يحصل في اللفظ الا على سبيل التشبيه بما يحصل فيه حقيقة وهو الاجسام التي يصح عليها الانتقال
من حيز الى حيز فكان استعماله في اللفظ المستعمل في غير موضوعه مجازا وايضا المجاز مفعل وبناؤه حقيقة اما في المصدر

او الموضع فاما الفاعل فليس حقيقة فيه فاطلاقه على اللفظ المستعمل في موضوعه الى غيره لا يكون الا مجازا هذا اذا قلنا
انه ماخوذ من التعدي واما اذا قلنا انه ماخوذ من الجواز الذي هو الاجتياز كان حقيقة لان الجواز كما يمكن حصوله في الاجسام
كذا يمكن حصوله في الاعراض فاللفظ يكون موضعا لذلك الجواز لانه موضع لحصول الجواز بان يستعمل في غير معناه الاصلي فيكون
حقيقة من هذا الوجه الا انا قد بينا في تفسير لفظ المجاز ان المجاز بمعنى الامكان يرجع الى المعنى الاول وهو العبور والتعدي وانما انحصر المجاز
لانا نراه البحث عن الحقيقة والمجاز عن البحث عن الاشتراك لكون الاشتراك غير متوقف على شيء سوى الوضع والحقيقة والمجاز
يتوقفان على الوضع والاستعمال قال واقسام الحقيقة ثلثة اللغوية والعرفية والشرعية ووجود الاولين ظاهر اقول ان ههنا الفاظا
وضعت لمعان واستعملت فيها وهو معنى الحقيقة وللعلماء اصطلاحات لم توضع في اللغة لها اصطلحوا فيها بحيث اذا اطلقت
دون غيرهما كالفاعل عند النحويين والقياس عند الفقهاء ثم العرف قد يكون عاما كالدابة وخاصا كما ذكرنا اقول
لما بين ان الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت بها التخاطب وكان الوضع تارة مستندا الى اهل
اللغة وتارة الى اهل العرف وتارة الى الشارع انقسمت الحقيقة باعتبار انقسام الواضع الى اللغوية والعرفية والشرعية ووجود
الاولين اعني الحقيقة اللغوية والعرفية ظاهر اما الاولى فلانا لا نرتاب في ان ههنا الفاظا حقيقة في اللغة لمعان واستعملت بعد
وضعها فيها ولا نعني بالحقيقة اللغوية الا ذلك فقط وربما احتج بعضهم على ذلك بان ههنا الفاظا مستعملة في معان
وان كانت موضوعة في اللغة لتلك المعاني كانت حقيقة فيها وان لم تكن موضوعة كانت مجازا لكن المجاز فرع الحقيقة ووجود الفرع
مسبوق بوجود اصله فاذن الحقيقة موجودة جزما وهو ضعيف لما يمنع من كون المجاز متفرعا على الحقيقة نعم المجاز
متفرع على الوضع الثابت جزما ولا يدل الا على سبق الوضع لا على سبق الحقيقة لما عرفت من ان الوضع قد يخلو عن الحقيقة
والمجاز جميعا واما الثانية وهي الحقيقة العرفية والمراد بها اللفظة التي انتقلت عن موضوعها اللغوي الى غيره في الاستعمال
اما العام وهو الذي لا يختص بقوم دون قوم من اهل علم وصناعة والخاص وهو الذي يختص باهل علم مخصوص واهل صناعة
معينة فلانا نعلم ان ههنا الفاظا موضوعة في اللغة لمعان وانه قد يستعملها العرف في غير تلك المعاني لمناسبة لها واشتهرت بحيث
لا يتبادر عند الاطلاق منها الا تلك المعاني دون معانيها اللغوية ولا نعني بالحقيقة العرفية الا ذلك ثم هذا القسم واعلم ان النقل في
العامة في امرين احدهما اشتهار المجاز اشتهارا بحيث يصير الحقيقة معه مستنكرة وجهات المجاز متعددة يأتي بيانها فيما
وهو حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم حرمت عليكم الميتة فانه متعلق باكل الميتة لا بها وكتسمية
الشيء باسم ما جاوره مثل لفظ الراوية الموضوعة لغة للجمل الحامل للماء المنقولة الى المزادة التي هي وعاء الماء لكونه محمولا
عليه وكتسمية الشيء باسم ما له به تعلق كتسمية قضاء الحاجة بالغائط الذي هو في اللغة اسم للمكان المطمئن من الارض

والثاني ان يخصص ببعض افراد مسماه اللغوي كالدابة فانها موضوعة لغة لكل ما يدب ثم اختصت ببعض البهائم و
كذا القارورة والخابية فانهما موضوعتان لما يستقر فيه ويخبأ فيه ثم خصصتا بانيتين مخصوصتين ويتحقق علامة الحقيقة
في هذه الالفاظ عرفا من تبادر معانيها العرفية الى الذهن عند الاطلاق واستغنائها في الدلالة عليها عن القرينة وامتناع
سلبها عنها معلوم من غير شك واما العرف الخاص فهو ما لكل طائفة من العلماء من الاصطلاحات المختصة بهم كالفاعل
عند النحاة والقياس عند الفقهاء فان الفاعل لغة موضوع لمن اوجد الشيء ثم اصطلح النحاة على وضعه للفظ الذي اسند الفعل اليه كزيد
في قولنا قام زيد والقياس لغة التقدير والمساواة ثم اصطلح الفقهاء على وضعه لاثبات مثل حكم معلوم لاشتراكهما في علة
الحكم وكذا الجوهر والعرض عند المتكلمين والدور والتسلسل عند الحكماء والموضوع والمحمول عند المنطقيين فتبين انه من المعلوم
ان هذه الالفاظ لم توضع في اللغة لما اصطلح العلماء على وضعها من المعاني وهي بحيث اذا اطلقت على لسان من يتكلم بتلك الاصطلاحات
فهم كل عارف بذلك الاصطلاح سامع لها معانيها المصطلح عليها دون معانيها اللغوية ومراد المص بالاصطلاحية
في قوله والعلماء اصطلاحية الالفاظ المصطلح على استعمالها في المعاني المخصوصة المغايرة للمعاني اللغوية واطلق عليها لفظ الاصطلاحي
مجاز تسمية الشيء باسم متعلقه **قال** البحث الثاني في الحقيقة الشرعية ونعني بها اللفظ الذي نقله الشارع من موضوعه
اللغوي الى معنى لغيره بحيث اذا اطلقه فهم من يتكلم على اصطلاح الشرع المعنى المنقول اليه كالصلوة الموضوعة في اللغة للدعاء ونقلها الشارع
الى الافعال المخصوصة والزكوة الموضوعة في اللغة للنمو وفي الشرع القدر المخرج من المال والحج الموضوع في اللغة للقصد ونقله الشارع
الى المناسك المؤداة في المشاعر وقد طال التشاجر بين الاصوليين في اثباتها ونفيها ونحن قد استقصينا الكلام في ذلك في نهاية الوصول
ونقول هاهنا ان قصد النافي عدم ارادة هذه المعاني شرعا او ثبوت ارادتها لغة فهو مكابر وان قصد بها انها مجازات لغوية
فهو حق لكنها اختصت بالشرعية لوجود خواص الحقيقة فيها وانما جعلناها مجازا لان التقدير ان العرب لم تضعها لهذه المعاني وانما قلنا انها
لغوية لانها لو لم تكن عربية لخرج القران عن كونه عربيا والتالي باطل لقوله تعالى بلسان عربي وقوله انا انزلناه قرانا عربيا **اقول**
انما افرد لهذا القسم اعني الحقيقة الشرعية بحثا برأسه دون كل واحدة من قسيميها لكثرة التشاجر والتنازع بين الاصوليين و
الاختلاف فيها دون قسيميها واعلم ان الكلام اما في تعريفها او اثباتها امكانها واما في وقوعها اما الاول فقد تقدم من تعريف الحقيقة المطلقة
الشاملة للحقائق الثلاث يعرف منه معناها اذا ضم اليه ما يدل على ان الواضع الشرع وقد عرفها المص في النهاية بانها اللفظة المستعملة
شرعا فيما وضعت له في ذلك الاصطلاح وضعا اولا وقال فخر الدين في المحصول انها اللفظة التي استفيد من الشرع وضعها
للمعنى سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل اللغة او معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك اللفظ لذلك المعنى او كان
احدهما معلوما والاخر مجهولا ويرد على التعريفين تناولهما ما وضعه الشارع من الالفاظ التي لم يضعها اهل اللغة لمعنى اصلا

والالفاظ التي وضعها اهل اللغة لمعان مغائرة للمعاني التي وضعها لها الشارع والقسم الاول غير مندرج في التعريف الذي ذكره
المصنف هنا حيث قال انها اللفظ الذي نقله الشارع عن موضعه اللغوي الى معنى اخر بحيث اذا اطلق ادى به مجردا عن القيود
والقرائن فهم من يتكلم على اصطلاحه اي من يعرف باصطلاحه المعنى المنقول اليه كالصلوة الموضوعة لغة للدعاء ونقلها الشارع الى
الافعال المخصوصة من الركوع والسجود والقيام والقعود والاذكار المعينة من التكبير والقراءة والتسبيح والزكوة الموضوعة لغة للنمو
ونقلها الشارع الى القدر المخرج من المال والحج الموضوع في اللغة للقصد ونقله الشارع الى مجموع المناسك المؤداة في المشاعر
المخصوصة وانما خص من الحقيقة الشرعية بما ذكر لان النزاع والاختلاف انما وقع فيه دون القسم الاول المندرج في تعريفه المذكور
في النهاية وتعريف فخر الدين الرازي في المحصول واما امكانها فمتفق عليه من الاصوليين والخلاف انما هو في الوقوع فمنعه القاضي ابو بكر
مطلقا وزعم ان الالفاظ اللغوية مبقاة على حالها واثبته المعتزلة مطلقا وزعموا ان الشارع وضع الالفاظ اللغوية لغير
معانيها من غير ملاحظة الموضوعات اللغوية ثم انهم قسموا الاسماء الشرعية الى ما جرت على الافعال كالصلوة والصوم والحج
والى ما جرى على الفاعلين كالمؤمن والكافر والفاسق فسموا الاخير بالاسماء الدينية فرقا بينه وبين الاول وقبل الاستدلال
على المختار في هذه المسئلة لا بد من تمهيد مقدمة هي انا لا نرتاب في وجود هذه الالفاظ اعني لفظ الصلوة والزكوة و
الحج وغيرها من الالفاظ الشرعية في اللغة العربية وان الشارع بها اراد امورا مغائرة للمعاني التي وضعها لها اللغويون لكن
لما كانت المعاني التي ارادها الشارع من تلك الالفاظ مشتملة على المعاني التي وضعها اهل اللغة لها احتمل ان يكون الشارع
انما اطلق تلك الالفاظ على تلك المعاني لاجل اشتمالها على معانيها اللغوية فيكون حينئذ مجازات من الحقائق اللغوية من باب الاطلاق
اسم الجزء على الكل وان يكون اطلاق تلك الالفاظ على المعاني اللغوية الموجودة في المعاني الشرعية خاصة فيكون حينئذ حقائق
لغوية كما كانت قبل الاستعمال وان يكون وضع تلك الالفاظ لتلك المعاني التي وضعها هو لها من غير التفات الى المعاني اللغوية اصلا
فح يكون وضعا جديدا فنقول ان اوجبنا في الالفاظ الشرعية استعمالها على القوانين اللغوية وجب علينا اعتبار احد
الاحتمالين الاولين لان يكون العرف الشرعي جاريا على القانون اللغوي اما حقيقة او مجازا وان لم نوجب امكن تحقق الاحتمال
الثالث ايضا الا ان ما دل على كون القران عربيا وكان مشتملا على هذه الالفاظ الشرعية ينفي الاحتمال الثالث وتعين
احد الاولين على ما يأتي بيانه والمختار انها حقائق شرعية مجازات لغوية اما الاول فلان المتكلم على الاصطلاح الشرعي اذا
اراد هذه الالفاظ فهم كل سامع لها عالم بذلك الاصطلاح المعاني التي وضعها الشارع لها دون المعاني اللغوية وذلك اية كونها
حقيقة شرعية وعدم كونها حقيقة لغوية واما الثاني وهو انها مجازات فلانها لو لم تكن كذلك لم تكن عربية اصلا لانها ليست
بحقائق لغوية على ما تقدم من كونها غير موضوعة لهذه المعاني فلو لم يكن مجازات لغوية

لم يكن لغوية اصلا فلا يكون عربية مطلقا والتالي باطل لانها لو لم يكن عربية لما كان القران العزيز عربيا وبطلان التالي
ملزوم لبطلان المقدم اما الملازمة فلان القران العزيز مشتمل على هذه الالفاظ كقوله تعالى الذين يقيمون الصلوة ويؤتون
الزكوة وكتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت وليس المراد منها موضوعاتها اللغوية خاصة وقال فاذا لم يكن هذه الالفاظ
عربية لم يكن القران المشتمل عليها عربيا واما بطلان التالي فلقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا وقوله تعالى بلسان عربي مبين وقوله تعالى وما
ارسلنا من رسول الا بلسان قومه واعلم ان ذلك لا يتمشى على تقدير كون اللغات توقيفية لان المراد بالعربية على ذلك التقدير
الالفاظ التي وقف الله تعالى عليها العرب انها موضوعة للمعاني المخصوصة بحيث يتفاوضون بها وهذا المعنى موجود في الالفاظ الشرعية
فهي عربية وان لم يلاحظ مناسباتها للمعاني اللغوية اولا واعترض بان هذا الدليل فاسد الوضع وذلك لانه لا يدل على ان هذه
الالفاظ مستعملة فيما كانت العرب يستعملونها فيه بالاتفاق كيف فان الصلوة لا يراد بها في الشرع الدعاء اذن ما يدل عليه هذا الدليل
لا يقولون به وما يقولون به لا يدل هذا الدليل عليه فكان فاسدا لكن لا نسلم انها اذا لم يكن حقائق لغوية ولا مجازات لغوية
لم يكن عربية مطلقا فان هذه الالفاظ كانت مستعملة في لسان العرب وان كانت في غير هذه المعاني وذلك كاف في كونها عربية
سلمنا لكن لم قلتم انه يخرج القران عن كونه عربيا فان هذه الالفاظ قليلة جدا بالقياس الى الفاظ القران العزيز فلا يكون قادحة في
عربيته كالثور اذا كانت فيه شعرات بيض قليلة فانه يصدق عليه انه اسود وكذا القصيدة الفارسية المشتملة على الالفاظ
اليسيرة العربية فانه لا يقدح في اطلاق الفارسية عليها لاجل الالفاظ اليسيرة العربية سلمنا لكن لم لا يجوز استعماله لكون بعض
القران ليس بعربي والايات المذكورة لا تدل على ان القران بكليته عربيا وذلك لان لفظ القران يقال على الكل وعلى
البعض بدليل انه لو حلف على انه لا يقرأ القران حنث بقراءة بعضه سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان القران بتمامه
عربي لكن هنا ما يدل على خلافه فان اوائل السور مثل يس وكهيعص والم وغير ذلك من الحروف المقطعة ليست عربية
وكان لفظ المشكاة حبشية والاستبرق والسجيل فارسيا والقسطاس رومية سلمنا ان ما ذكرتم يدل على مذهبكم
لكن هنا ما يدل على مذهب المعتزلة المخاطب به وذلك من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاول فلانه قد ثبت
ان الشارع اتى بمعان لم يضع لها اهل اللغة الفاظا لعدم وقوفهم عليها ويحتاج الى التعبير عنها فلا بد من وضع الالفاظ
لها كالواجب الحادث والاداة الحادثة واما التفصيل فهو انا نبين ان تلك الالفاظ ليست مستعملة في معانيها الاصلية اما الايمان
فهو في اصل اللغة التصديق وفي الشرع عبارة عن فعل الواجبات بدليل ان فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو
الايمان ينتج ان فعل الواجبات هو الايمان اما المقدمة الاولى فلقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا
الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة وذلك كناية عن جميع ما تقدم فيكون جميع ما تقدم هو الدين واما الثانية

فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واما الثالثة فلانه لو كان الاسلام مغاير الايمان لما كان الايمان مقبولا من
متبعيه لقوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واذا لم يكن مغايرا له كان نفسه وينتج الدعوى المدعى و
اما لفظ الصلوة فهي في اصل اللغة اما للثنية كما يقال للطائر الذي يتبع السابق مصليا واما الدعاء كما في قول الشاعر
وصلى على دنها وارتسم واما العظم الوركين كما قال بعضهم ان الصلوة انما سميت صلوة لان المصلين يقفون صفوفا
فيحاذي كل واحد منهم براسه صلا الاخر عند الركوع ثم انها في الشرع لا يفيد شيئا من ذلك فانا اذا سمعنا لفظ الصلوة
لم يفهم شيئا من هذه المعاني الثلثة اصلا ولان صلوة الامام وصلوة المنفرد لم يتحقق فيها المتابعة ولا محاذاة راسه لعظم
غيره وصلوة الاخرس المنفرد ليس فيها شيء من الثلثة واما الزكوة فلانها موضوعة في اللغة للنمو والزيادة وفي الشرع عبارة عن نقص
المال على وجه مخصوص واما الصوم فهو في اللغة لمطلق الامساك وفي الشرع عبارة عن الامساك عن اشياء مخصوصة في وقت
مخصوص ولا يتبادر الى الذهن فهم مطلق الامساك عند اطلاقه وكذا الحج والجواب انا لا نسلم ان هذا الدليل فاسد الوضع
قوله لانه يقتضي كون هذه الالفاظ مستعملة في المعاني التي كانت العرب يستعملها فيه اقلنا على سبيل الحقيقة او مطلقا
الثاني مسلم والاول ممنوع والثاني مسلم فان العرب كانوا يتكلمون بالحقيقة والمجازات المشهورة
ومن المجازات تسمية الكل باسم جزئه كما يقال للزنجي انه اسود والدعاء الذي هو موضوع للصلوة لغة احد اجزاء
المجموع المسمى بالصلوة شرعا بل هو الجزء المقصود بدليل قوله تعالى اقم الصلوة لذكري فان قلت شرط المجاز
تنصيص اهل اللغة على تجويزه وهنا لم يوجد ذلك لما ذكرتم من انهم ما كانوا يتصورون هذه المعاني التي
بها الشرع فكيف يقال انهم نصوا على جواز نقل لفظ الصلوة من الدعاء الذي هو احد اجزاء هذا المجموع اليه قلت
لا نسلم ان شرط المجاز تنصيص اهل اللغة بجوازه سلمنا لكنهم نصوا بان اطلاق لفظ الجزء على الكل جائز على سبيل المجاز
فدخلت هذه الصورة في هذا التصريح قوله هذه الالفاظ مستعملة في لسان العرب والكلام في غير هذه المعاني وذلك كاف
في كونها عربية قلنا لا نسلم فان كون اللفظ عربية ليس حكما لاحقا باللفظ انها بل من حيث دلالتها على المعنى المخصوص
فاذا لم يكن دلالة الا لانه عربية عربية فهذه الالفاظ قليلة بالقياس الى الفاظ القرآن العزيز فلم يكن وجودها فيه قادحا في عربيته
قلنا لا نسلم فان ما وجد فيه ما ليس بعربي وان كان في غاية القلة لا يكون مجموعه عربيا وصدق الاسم على الثوب المفروض القائم
على القصيدة المذكورة ليس على سبيل الحقيقة بل على سبيل المجاز من باب تسمية الكل باسم جزئه بدليل صحة الاستثناء من كل
منها كما يقال هذا الثوب اسود الا بعضه وهذه القصيدة فارسية الا قليلا منها فلو القرآن يقال على الكل و على البعض
قلنا لا نسلم فان الاجماع منعقد على ان الله تعالى ما انزل الا قرآنا واحدا ولو كان القرآن اسما واقعا على كل بعض منه لزم تعدده

وهو خبر الآحاد وما ذكره من البديهي في صدق القرآن على بعضه معارض بما انه قال في كل سورة وكل آية انه بعض القرآن
والشيء لا يكون بعضا لنفسه وفيه نظر فان لفظ القرآن اذا كان مشتركا بين البعض والكل لا يلزم كون بعضها من نفسه بل من بعض ما يسمى باسمه ذلك وتيسر
محال قوله ويوجد في القرآن ما ليس بعربي كالسندس والمشكاة والقسطاس والاستبرق والسجيل قلنا بل هي عربية بالتوافق ولانها اسماء السور
وايضا فكل واحد منها موضوع لمسماه لغة قيل ان الالفاظ المذكورة يجيء زنا وما والشافعية كالتنوين ديوان فوز هذه المعاني التي
جاء بها الشارع ليست الفاظا موضوعة لغة فلا بد من وضع الفاظ اللغوية بازائها كالولد للحادث والاداة للحادثة قلنا يكفي
فيها المجاز وهو تخصيص الالفاظ اللغوية المطلقة ببعض مواردها فان الايمان والصلوة والصوم كان موضوعا لمطلق التصديق والدعاء
الا انها تخصصت بالشرع بتصديق معين ودعاء معين وامساك معين والتخصيص لا بد ان يكون بانضمام قيود
زائدة على الاصل فيكون اطلاق اسم المطلق على المقيد كما في الصلوة الثلاثة المذكورة من باب اطلاق اسم الجزء على الكل واما الزكوة
فهي من باب نقل اسم المسبب الى السبب فانه لما كان النقص سببا في الزيادة والنمو بدليل قوله تعالى ويمحق الله الربوا ويربي الصدقات
فاطلق عليه اسم المسبب هو الزكوة قوله ان فعل الواجبات هو الدين بدليل قوله وذلك دين القيمة قلنا الاشارة في قوله ذلك
لفظ ذلك الى الجنس صرفه الى الامور الكثيرة وايضا هو مذكر فلا يجوز صرفه الى اقامة الصلوة وحدها لان الامر صيغة الشيء لضرورة وهو ان تحقق ذلك و
الذي امر به دين القيمة واذا كان كذلك فليس ذلك باسم واخذ ذلك باولى باضمار شيء آخر وهو انا نقول معناه وذلك الاخلاص دين الملة القيمة
القيمة ويكون عائدا الى قوله مخلصين له الدين لا على الاخلاص وانه لو تعارض الاحتمالان فعليهم الترجيح وهو معنا لان اضمارهم يؤدي الى تغيير اللغة وهو
مخالف للاصل واضمارنا لا يؤدي الى تغيير اللغة فكان اولى واعترض على هذا بجواز عود ذلك الى المجموع من حيث المجموع وهو واحد
مذكر ولا حاجة الى الاضمار المخالف للاصل وقول المص ونقول ههنا ان قصد النافي في الحقيقة الشرعية عدم ارادة الشارع
هذه المعاني التي جاء بها الشارع من هذه الالفاظ اللغوية او ان هذه المعاني الشرعية مرادة من هذه الالفاظ بوضع اللغة فهو مكابر
وقد سلمنا مجاز اللغوية باستعمال هذه الالفاظ في غير ما وضعت له لغة للعلاقة فهو حق وهو مذهبنا ومع ذلك في قلبي شيء في ثبوتها
لما عرفت من وجود خصائص الحقيقة فيها وبالجملة فهي مما ذكره **قال البحث الثالث النقل على خلاف الاصل عملا بالاستصحاب ولان**
اللفظ بالنسبة الى ما وضع له يتوقف على الوضع الاول ويتوقف على الوضع الثاني فيكون مرجوحا بالنسبة الى ما يتوقف على الاول واعلم ان من جملة المنقول
الشرعية صيغ العقود فان الشارع نقلها من الاخبار الى الانشاء والا لزم الكذب او مسبوقية كل صيغة بأخرى ويتسلسل
اقول لما اثبت النقل شرع في ذكر ما يتفرع عليه فذكر فيه الاول ان النقل على خلاف الاصل بمعنى ان عدمه اغلب على
الظن من وجوده واستدل عليه بوجوه الاول كون اللفظ موضوعا لمعنى من المعاني غير منقول عنه الى غيره في وقت ما ظن كونه
كذلك فيما لم يظهر ما يدل على بطلان ذلك لما سيظهر ان استصحاب الحال حجة الثاني لو لم يكن وجود النقل مرجوحا بالنسبة الى عدمه

انما حصل التفاهم حال التخاطب قبل السؤال عن كل واحد واحد من الالفاظ التي وقعت بها المخاطبة هل نقل عن معناه
الى غيره او لا والتالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله بيان الملازمة انه على تقدير نشأ واحتمال النقل وعدمه عند السامع يتردد
ذهنه في فهم المعنى الاصلي والمنقول اليه ولا يتبادر فهم احدهما دون الاخر والا لزم الترجيح من غير مرجح وح لا يحصل فهم المراد
من الخطاب وفيه نظر فان المنع يمنع الملازمة فان تبادر المعنى الى الذهن يدل على عدم اعتقاد السامع نقله لا على اعتقاد عدم نقله
الذي هو مدعى الكرو والمرجح لفهم المعنى الاصلي دون غيره وهو علم السامع بوضع اللفظ وعدم علمه بوضعه لغيره لشاك في
اللفظ منقول لا يتوقف على امور ثلثة الوضع الاصلي والنسخ والوضع الجديد وكونه غير منقول لا يتوقف الا على الاول فكان ارجح الفرع
الثاني ان صيغ العقود مثل بعت واشتريت وتزوجت منقولات شرعية فانها كانت موضوعة لغة للاخبار فنقلها الشارع الى
الانشاء اما الاول فمتفق عليه واما الثاني فلانها لو لم تكن منقولة عن موضوعها لزم احد الامرين وهو اما الكذب او كون
كل صيغة مسبوقا باخرى ويتسلسل الى غير النهاية والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانها اذا كانت اخبارا
فاما ان لا يكون قبل هذه الصيغة صيغة اخرى فيلزم الاول وهو الكذب اذ لا يتحقق البيع بدون صيغته وفاقا واما ان يكون
فيلزم الثاني وهو التسلسل لانا ننقل الكلام الى تلك الصيغة السابقة وما قبلها الى غير النهاية واما بطلان الاول فلان الكذب لا عبرة به
فلا يترتب عليه حكم شرعي واما بطلان التالي فلما تبين في علم الكلام انتهى وقول المص انما يتم عند عائد الى النقل و
في قوله انه تقسيم والفرق بين الاخبار والانشاء ان مدلول الخبر الحكم بثبوت امر لاخر او نفيه عنه ومدلول الانشاء نفس
الثبوت والنفي قال البحث الرابع الفرق بين الحقيقة والمجاز وهو من وجوه الاول التنصيص اهل اللغة عليه الثاني سبق
المعنى الى الفهم دليل الحقيقة وعكسه للمجاز لتجرده عن القرينة من خواص الحقيقة وتوقفه عليها
دليل المجاز الثالث تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به لغة دليل المجاز مثل واسأل القرية الرابع الاطراد دليل الحقيقة فان العالم
لما صدق على ذي علم اطرد صدقه على كل ذي علم بخلاف واسأل القرية لامتناع اسأل الجدار وفيه ضعف فان عدم الاطراد قد يكون لمانع
الشرعي مثل الفاضل والسخي واللغوي كمنع الابلق في غير الفرس اقول يريد الفرق بين الحقيقة والمجاز تمييز كون اللفظ
المخصوص حقيقة في المعنى المعين ومجازا فيه لا الفرق بين ماهية الحقيقة وماهية المجاز لان ذلك معلوم من حديهما المتقدم
ذكرهما وقد ذكر المص لذلك علامات ستا فمنها ما يتميز به الحقيقة والمجاز ومنها ما يختص باحدهما فالاول طريقان النص
اهل اللغة عليه على كون اللفظ حقيقة في المعنى الفلاني او مجازا فيه وذلك يكون على انحاء اقسام احدها ان يقولوا هذا اللفظ حقيقة
في هذا المعنى وهذا اللفظ مجاز فيه وثانيها ان يذكروا حديهما بان يقولوا هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى المستعمل فيه وضعا
اولا وهذا اللفظ ليس موضوعا لهذا المعنى المستعمل فيه وضعا اولا بل لمناسبته فيعلم بذلك ان اللفظ الاول حقيقة والثاني

مجاز وثالثها ما ذكر من خواصهما بان يقولوا هذا اللفظ لا يجوز سلبه عن هذا المعنى وهذا اللفظ يجوز سلبه عنه فيعلم بذلك

ان الاول حقيقة والثاني مجاز بسبب وجود الخواص فانا اذا وجدنا لفظا مستعملا في معنى معين شيئا من خواص الحقيقة مثل

عدم جواز سلبه عنه علمنا انه حقيقة في ذلك المعنى وكذا اذا وجدنا شيئا من خواص المجاز كجواز سلبه عنه فاذا نعلم كونه

مجازا فيه لان خواص الشيء لا يوجد لغيره والا لما كانت خواص له واما ما يختص من الحقيقة فاشياء منها ان يسبق المعنى

الى فهم المتبادر من اهل اللغة عند اطلاق اللفظ مجردا عن القرائن المخصصة للمعنى اللفظ لذلك المعنى فيعلم ان ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى

لان كونه موضوعا له دون غيره من المعاني كان سببا لسبقه الى الفهم من دون تبادر غيره من غير مرجح والا لزم الترجيح من غير مرجح وعدم ذلك دليل المجاز فان اللفظ المستعمل في معنى اذا

اطلق ولم يسبق ذلك المعنى الى الفهم عند اطلاقه بل افتقر في فهمه منه الى قرينة زائدة عليه كان مجازا وفيه نظر فانه

منقوض باللفظ المشترك بالنسبة الى كل واحد من معانيه فانه ليس بمجاز فيه مع عدم سبق معناه الى الفهم عند اطلاقه وقوله

وعكسه المجاز اراد بالعكس هنا المقابل وهو عدم سبق المعنى الى الفهم واطلق عليه لفظ العكس مجازا لتشاركهما في التضاد ومنها

استعمال اهل اللغة اللفظ مجردا عن القرائن المبينة للمراد منه فاذا فهموا منه شيئا معينا او لو فرض ذلك تبادر ذلك اللفظ

او بذلك اللفظ من غير ذلك المعنى يفتقروا عليه بل ضموا اليه قرينة زائدة فانه يعلم منه كون ذلك اللفظ حقيقة في

ذلك المعنى اذ لولا علمهم بان ذلك اللفظ مستحق لذلك المعنى لكونه موضوعا له لما جردوه عن القرينة وتوقف

فهم المعنى من اللفظ على وجود قرينة زائدة عليه دليل على كون ذلك اللفظ في ذلك المعنى مجازا وفيه نظر لما عرفت من

انتقاضه بالمشترك فان دلالته على مدلوله المعين يتوقف على قرينة زائدة اما ما يختص من المجاز زيادة على ما تقدم ذكره

فيتعلق الكلمة بما يستحيل تعلقها به لغة كقوله تعالى واسئل القرية فان السؤال يستحيل تعلقه بالقرية التي هي

عبارة عن مجتمع الناس حقيقة فيعلم ان المراد من لفظ القرية المجاز وهو سكانها تسمية للحال باسم المحل وقيل على

هذا لا يتعين المجاز هنا لاحتمال كون لفظ القرية مشتركة بين المساكن واهلها فاذا تعين حمله على احدهما تعين

على الاخر ولم يكن ذلك الاخر مجازا واجيب بان الاشتراك مخالف للاصل والمجاز وان كان مخالفا للاصل الا انه

ارجح من الاشتراك والحق ان هذا السؤال غير وارد لان المدعى استلزام تعين المجاز وهو تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به

وعلى تقدير اشتراك لفظ القرية بين المعنيين المذكورين لا يتحقق ذلك ولا ينتقض ما قلناه بعدم استلزامه تعيين

المجاز نعم هذا الاعتراض وارد على المثال وهذه الاية المذكورة وجوابه ما ذكروا انما جعل العلم باستحالة تعليق الكلمة بما

يستحيل تعلقها به كالسؤال بالقرية مستندا الى اللغة وان كان قد يجعل استنادها الى العقل لان الاستحالة تابعة

للدلالة اللفظ على المعنى المخصوص وهي مستندة الى وضع اهل اللغة فلو انهم وضعوا لفظ القرية

لما يصح تعليق السؤال به لما تحققت هذه الاستحالة واعلم ان تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به يوجب العدول
الى المجاز لكن تارة يكون التجوز في نفس الكلمة المتعلقة ويجرى ما يستحيل تعلقها به على حقيقته وتارة بالعكس
وتارة يحتمل الامرين فلا يتعين العدول عن ظاهر احدهما دون الآخر الا لامر مرجح وتارة يكون التجوز فيهما معا مثال الاول
قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض فاقامه فقد علق الارادة بالجدار وهو محال والتجوز هنا انما هو في لفظ الارادة المتعلقة
والمراد منه الميل الحاصل في الجدار المقتضي لسقوطه واما لفظ الجدار فهو جار على ظاهره ومثال الثاني ما تقدم من
قوله تعالى واسئل القرية فان لفظ السؤال الذي هو المتعلق جار على ظاهره والتجوز انما هو في المتعلق الذي هو القرية والمراد
اهلها ومثال الثالث قولك رأيت اسدا يصيد او يتكلم ومنه يعلم مثال الرابع ومن الادلة على كون اللفظ حقيقة في
المعين اطراده كالعالم فانه لما صدق على ذي علم حقيقة صدق على كل ذي علم انه عالم وهو معنى الاطراد بخلاف المجاز
فانه لا يطرد اذ لا يلزم من صحة قوله واسئل القرية قولنا واسئل الجدار واعترض عليه بان عدم الاطراد قد يكون لمانع شرعي
كالفاضل والسخي والجواد فانه موضوع حقيقة لكل ذي فضل وسخاء وجود مع عدم صدقها عليه تعالى لورود
المانع الشرعي او لمانع لغوي كمنع الابلق في غير الفرس فان الابلق عبارة عن كل جسم ذي لونين سواد وبياض لكن اهل اللغة
خصوا ذلك بالفرس فلا يقال ثور ابلق ولا جمل ابلق وهذا غير وارد على قوله من الاطراد دليل الحقيقة لانه لا
يلزم من كونه دليلا على الحقيقة ان يكون عدمه دليلا على عدمها لجواز ان يكون المدلول اعم من دليل نعم لو قيل عدم
الاطراد دليل المجاز كان ذلك وارد عليه لتخلف المدلول عن الدليل وانه ممنوع ويتخلص صاحب الاحكام من هذا الايراد بان
جعل الدال على المجاز عدم الاطراد مع عدم ورود المنع من اهل اللغة والشارع **قال البحث الثامن** في اقسام المجاز وهو
من وجوه الاول انه اما ان يقع في المفردات كالاسد او في المركبات كطلعت الشمس وهو عقلي او فيهما مثل احياني اكتحالي بطلعتك
ب المجاز قد يكون بالزيادة والنقصان او النقل كج اطلاق السبب على المسبب وبالعكس وفي تسمية الشيء باسم شبيهه
وهو الاستعارة وبضده وبجزئه وبالعكس وبما يؤول وبما كان عليه وبالمجاور وباحد جزئياته وبالمتعلق **اقول**
لما ذكر اقسام الحقيقة وما يمتاز عن المجاز شرع في ذكر اقسام المجاز واعلم ان المجاز ينقسم تارة باعتبار ما يقع فيه التجوز
وتارة باعتبار ما به يقع التجوز من المتكلم اما الاول فنقول التجوز اما ان يقع في مفردات الالفاظ واما ان يقع في تركيبها
واما ان يقع فيهما اما الاول فكاطلاق لفظ الاسد على الشجاع والحمار على البليد والثاني مثل طلعت الشمس واخرجت
الارض اثقالها وقول الشاعر اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي فان المراد مستعمل من لفظ الطلوع والشمس
حقيقتها وكذا لفظة الاخراج والارض والاثقال ومفردات البيت المذكور والتجوز انما هو في التركيب وهو اسناد الطلوع

الى الشمس والاخراج الى الارض والشيب والفناء الى كرّ الغداة ومر العشي فان هذه الامور بالحقيقة مستندة الى الله تعالى لا غير
فاسنادها الى هذه الاشياء المذكورة يكون مجازا وهذا المجاز عقلي لا وضعي لان اسنادها الى غير مؤثرها بحكم عقلي ثابت في نفس الامر
لا يتغير بتغير الاوضاع والاصطلاحات فنقله عن ذلك المؤثر واسناده الى غيره بحكم عقلي لا لفظي وضعي واما الثاني فكقولك احيا
الاكتحال بطلعتك فان كل واحدة من هذه الالفاظ لم يرد بحقيقته اذ المراد من الاحياء السرور ومن الاكتحال الرؤية ومن الطلعة
الصورة والتركيب مجاز باعتبار اسناد الاحياء الذي هو من فعل الله تعالى الى رؤيته الا ان المجاز في هذه المفردات وضعي وفي التركيب عقلي
لما عرفت والثاني وهو التقسيم العارض للمجاز باعتبار ما به يقع التجوز من المتكلم فنوع بالزيادة وهو ان يضيف الى الكلمة
ما لولاها لكانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف لو لم يضف الى مثل لكان الكلام منتظما جاريا على حقيقته اذ المقصود
بيان وحدته ونفي مماثله وذلك حاصل على تقدير عدم الكاف واما على تقدير ثبوتها فلا يمكن اجراؤها على حقيقتها لانها موضوعة
للتشبيه فتصير المعنى ليس مثل مثله وهو كفر لانه يكون نفيا لله تعالى لكونه مثلا لمثله لو قدر واما النقصان فهو ان يحذف
عن كلمة ما لو كان مضافا اليها لكانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى واسئل القرية فانه لو قيل اهل القرية لجرت الكلمة على
حقيقتها واما مع هذا النقصان فيجب حمل لفظ القرية على المجاز واما النقل فهو نقل اللفظ عن موضوعه الاصلي الى غيره لعلاقة
بينهما مثل تسمية البليد حمارا والشجاع اسدا ثم ليس مطلق العلاقة كافيا في التجوز فان كثيرا من الاشياء له علاقة بغيره ولا يصح
اطلاق لفظه على ذلك الغير ولا بالعكس كالاب والابن والجوهر والعرض والمادة والصورة بل العلاقة المخصوصة وهي التي اعتبر نوعها
اهل اللغة وهي احد عشر نوعا ا اطلاق لفظ السبب على المسبب اما الفاعل مثل نزل السحاب او القابل مثل سال الوادي او الصورة
كاطلاق لفظ القدرة على اليد فان القدرة تشابه الصورة لليد من حيث ان الاثر الصادر [illegible] لا يكون الا بتوسط القدرة
فكانها الجسم الذي لا يؤثر الا بتصور صورته او حلول القدرة فيها الحلول الصورة في المادة المشهور في الاستعمال تسمية القدرة
يدا كما يقال الامر الفلاني بيد السيد [illegible] وهذا الامر بيده واما الغاية فكتسمية العنب خمرا والعقد نكاحا ولما كان الغاية علة في
الذهن لمعلولها ومعلولة في الخارج كان بينهما اي الغاية علاقة العلية والمعلولية فكان المجاز فيها اقوى من باقي الاقسام ب
عكسه وهو تسمية السبب باسم المسبب كتسمية المرض الشديد بالموت ج تسمية الشيء باسم شبيهه كتسمية الشجاع اسدا
او البليد حمارا ويسمى هذا بالاستعارة د تسمية الشيء باسم ضده كتسمية جزاء السيئة سيئة وجزاء العدوان عدوانا كقوله
وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ه تسمية الشيء باسم جزئه كما يقال للحبشي
انا اسود وان كان بعض اجزائه ابيض كعينه و عكسه كاطلاق لفظ القران على بعضه وهذا اولى من عكسه فانه لا يستلزم
الكل الجزء دون العكس ز تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه كتسمية الشارب بالسكران ح تسمية الشيء باسم ما كان عليه كتسمية

لمن تنقضي منه المضرب وهذا على رأي الاشاعرة واما المعتزلة فعندهم ان هذا الاطلاق حقيقة كما تقدم و كتسمية
الشيء باسم مجاوره كتسمية المزادة التي هي الجلد الذي على الجمل راوية وهي اسم لنفس الجمل اي تسمية الشيء باسم احد جزئياته و
الاعتقاد عليها اي تسمية الشيء باسم متعلقه كتسمية المخلوق خلقا **قال** البحث السادس لا يشترط فيه النقل بل لا [illegible] فيكتفى
الى النظر في العلاقة ولان اعادة اللفظ تابعة لاعادة المعنى والا لم يحصل المبالغة وللعلم بان الحقائق الشرعية والعرفية لم
يستعملها اللغويون في معانيها مطلقا احتجوا بانه يخرج القرآن عن كونه عربيا وبامتناع نخلة لغير الانسان وابن للاب و
بالعكس وشبكة للصيد والجواب ان تلك الالفاظ مجازات لغوية واستعمالها في معانيها الاصلية لمانع مع اعطاء القانون
الكلي في التجوز مطلقا مع وجود العلاقة وامتناع الاستعمال فيما نقلتموه للنص على عدمه **اقول** اختلف الاصوليون
في انه هل يفتقر اطلاق اللفظ على معناه المجازي في كل صورة الى النقل عن اهل اللغة ام يكتفى فيه بظهور العلاقة بين ذلك المعنى والمعنى
الحقيقي فذهب جماعة منهم فخر الدين الى الاول والاكثرون ذهبوا الى الثاني وهو اختيار المصنف واحتج عليه بوجوه اولها
ان يقال لو كان النقل عن اهل اللغة شرطا للتجوز لما افتقر التجوز الى النظر في العلاقة بين المعنى المجازي والحقيقي بل كان
النقل كافيا في اطلاق اللفظ على معناه الحقيقي والتالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وثانيها ان اعادة
اللفظ تابعة لاعادة معناه الحاصلة بمجرد قصد المبالغة من غير توقف على النقل وكما كان كذلك لم يتوقف التجوز على النقل
اما الاول فلانك اذا قلت رأيت اسدا وعنيت به الرجل الشجاع لم يحصل التعظيم والمبالغة بمجرد اعادة اللفظ دون
معناه فانك لو سميته بالاسد لم يكن على شجاعته اصلا فضلا عن بلوغها مرتبة الاسد حتى كانك تفرضه اسدا وقد
يبالغ في ذلك فيقال هذا ليس انسانا انما هو اسد كما قال الله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم واما الثاني فلان
فان صدق اللفظ على معناه لا يحتاج الى النقل وكل حجة فيه وثالثها ان يقال لو كان النقل من اهل اللغة شرطا للتجوز
لما وجد التجوز بدون النقل والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لاستحالة وجود المشروط بدون شرطه واما
بيان بطلان التالي فلانا بينا فيما تقدم ان الحقائق الشرعية والعرفية مجازات لغوية ومن المعلوم ان اهل اللغة لم يستعملوها
في المعاني الشرعية والعرفية مطلقا اي لا حقيقة ولا مجازا ولم ينصوا على جواز استعمالها فيها لان ذلك موقوف على
تعقلهم لمعانيها ونحن نعلم قطعا انهم لم يتصوروها احتج المخالف بوجهين الاول لو لم يكن المجازات منقولة عن
اهل اللغة لما كانت عربية والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان التالي فلانه يلزم خروج القرآن عن كونه
عربيا لاشتماله على كثير منها وانه ممتنع لما تقدم الثاني لو لم يكن النقل عن اهل اللغة شرطا للتجوز لجاز التجوز في كل صورة
يتحقق فيها العلاقة بين المعنيين والتالي باطل فالمقدم مثله واما الملازمة فظاهرة واما بيان بطلان التالي فلان العلاقة متحققة بين الاب والابن

والنخلة والجبل الطويل والشبكة والصيد مع انه لا يقال للاب ابن ولا لغير الانسان من الاشياء المشاركة في الطول
نخلة ولا يقال للشبكة صيد ولا بالعكس انتهى والجواب عن الاول ان تلك الالفاظ التي اشتمل عليها القران العزيز مجازات لغوية
انما استعملت في معانيها لاجل مناسبتها التامة اللغوية مع اعطاء اهل اللغة القانون الكلي في التجوز مطلقا من غير تقييد بدون
وجود تلك العلاقة فان ادعى الشارح ثبوت النقل بهذا القدر وهو اذن اهل اللغة في التجوز عند وجود العلاقة مطلقا فمسلم
والا كان ممنوعا وعن الثاني ان التجوز انما لم يجز في الصورة المذكورة لنص اهل اللغة على عدم جوازه لا لعدم نصهم
على جوازه فعدمه مستند الى وجود المانع لا الى عدم المقتضي والحق ان علاقة المسوغة للتجوز انما هي العلاقة التي اعتبرها
اهل اللغة نوعها وقد تقدم ذكرها لانا علمنا منهم تسويغ التجوز عند العلاقة المذكورة لتحققه في كلامهم ولم يوجد
نص على تسويغه عند وجود مطلق العلاقة **قال** البحث السابع الحقيقة لا يستلزم المجاز قطعا والتزاما والعكس ايضا فان
المجاز يتوقف على الوضع الثاني اما على الاستعمال فيه فلا يتوجه حال الوضع قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا وفائدة العدول اما
لفظا والفوائد البديع او لطلب التعظيم والتحقير او للتشبيه فان رأيت اسدا ابلغ من رأيت رجلا كالاسد او لتلطيف الكلام لحصول
شوق النفس الى طلب الكمال بعد العلم الاجمالي **اقول** هذه مسائل ثلث متعلقة بالحقيقة والمجاز الاولى في انه لا تلازم بينهما
ان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى لا يلزم كونه حقيقة في غيره اما الاول فظاهر فانه من المعلوم ان استعمال اللفظ في موضوعه لا يوجب
استعماله في غيره كما لا علاقة به واما الثاني فلان المجاز عبارة عن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة فهو يستدعي سبق الوضع لمعنى
معناه المجازي اما سبق استعماله في ذلك الموضوع له الذي باعتباره يكون حقيقة فلا الثانية اللفظ الموضوع لا يلزم الحقيقة
لا المجاز لان اللفظ قبل استعماله في شيء من موضوعه وغيره ليس حقيقة ولا مجازا لما عرفت من ان الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل
فيما وضع له والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة فالاستعمال لازم لهما فلا يتحققان بدونه فاللفظ ابتداء وضعه
قبل استعماله خال عنهما فاما الاعلام كزيد وعمرو فلا يوصف بكونها حقيقة ولا مجازا لان الحقيقة انما يكون عند استعمال
اللفظ فيما وضع له اولا والمجاز في غير ما وضع له اولا وذلك يستدعي كون الاسم الحقيقي والمجازي في موضع اللغة موضوعا
لشيء قبل هذا الاستعمال واسماء الاعلام ليست كذلك فان مستعملها لم يستعملها فيما وضعها اهل اللغة له اولا وفي
غيره لانها لم يكن من وضعهم فلا يكون حقيقة ولا مجازا هكذا قال صاحب الاحكام وشيخنا في النهاية وفيه نظر فان
الاعلام منقولة على المجاز التي وضعها لها اهل اللغة وما مثل به وهو زيد وعمرو موضوعان في اللغة فان زيدا مصدر زاد
وعمرو مصدر عمر وكونهما مستعملة لا فيما وضعها اهل اللغة ولا في غيره لعلاقة لا يستلزم ثبوت واسطة بين هذين القسمين
والحق ان الاعلام بعد استعمالها حقيقة نظرا الى وضعها الجديد اما بالنظر الى اللغة فليست حقيقة ولا مجازات وان كانت

منقولات عن معان وضعها لها اهل اللغة لان واضعها اعلام لم يستعملها في معانيها اللغوية ولم يلاحظ في تسميتها
علاقتها بالمسميات اللغوية وقبل استعمالها ليست حقائق ولا مجازات فانها بنى اعلام عليه مطلقا الثالثة في الباعث على
التكلم بالمجاز اعلم ان التعبير عن المعنى قد يكون باللفظ الموضوع له وقد يكون بغيره مما له به علاقة والاول اسهل لان المتكلم
به مستغن عن ضم قرينة دالة عليه والثاني يفتقر الى ضم قرينة صارفة للفظ عن معناه الحقيقي وح لا يتحقق
العدول عن الحقيقة الى المجاز الا لفائدة عظيمة يصغر في ضمنها الافتقار الى القرينة لانه لولا ذلك لزم الترجيح من غير مرجح
وانه ممتنع وتلك الفائدة قد يكون متعلقة بجوهر اللفظ وقد يكون متعلقة بعوارضه وقد يكون متعلقة بمعناه
فالاول ان يكون اللفظ المجازي عندنا اسلس من الحقيقي وثقيلا على اللسان اما لاجل مفرداته او لتنافر تركيبه كقول الشاعر
وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر فقد قيل ان احدا لا يمكن من ايراد هذا البيت ثلث مرات من غير ان يتتعتع
ولا يتلجلج فيعدل عن الحقيقي اليه واما الثاني فبان يكون اللفظ المجازي صالحا للشعر لقيام الوزن به او السجع وهو تكلف التقفية
في النثر كالوزن في الشعر كقولهم سرر مرفوعة واكواب موضوعة وهو ماخوذ من سجع الحمامة او القافية مثل الشاعر حسام لفيه
للانبيا فتح وبرهانه فيه للاعداء ضحضحة او التجانس كما تقدم او الاطباق كقوله تعالى لكيلا تاسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما اتاكم
او لغير ذلك من انواع البديع واللفظ الحقيقي ليس كذلك واما الثالث فان يكون اللفظ المجازي مفيدا للتعظيم كقولك سلام
على المجلس العالي او للتحقير كما يعبر عن قضاء الحاجة بالغائط الذي هو اسم للمكان المطمئن من الارض او للبيان كقولك رايت اسدا
تريد الرجل الشجاع فانه ابلغ في المقصود من قولك رايت انسانا كالاسد او للتلطيف للكلام بان يكون مفيدا للاعلام
بالمعنى من بعض الوجوه لكونه موضوعا لبعض لوازمها الخارجية المختصة به فتشتاق النفس الى ادراك ذلك الباقي
ويحصل لها لذة بادراك ذلك الوجه والم بفقدان تمام المعرفة فكلما حصل لها علم بوجه لم يكن حاصلا قبل حصل لها
لذة عظيمة لان اكمل احوال اللذة البشرية انما يحصل عقيب الالم وح يكون هناك لذات مسبوقة بالالام متعددة بحسب ما يحصل
من اجزاء ذلك المعنى فيحصل للنفس حالة كالدغدغة النفسانية ولما كان اطلاق اللفظ الحقيقي موجبا لفهم معناه بتمامه دفعة
لم يحصل للنفس شوق الى ادراكه لاستحالة تحصيل الحاصل فلا جرم لم يحصل لها تلك الحالة المذكورة من اللذة الوافرة
فصار التعبير عن المعنى باللفظ المجازي اولى لاحتقار تكلف ايجاد القرينة في ضمن تحصيل هذه الفائدة وقول المص و
هو حال الوضع ضمير اللفظ الموضوع وان لم يكن مذكورا لدلالة لفظ الموضوع عليه والمراد بالوضع نقل اللفظ من معناه
الحقيقي الى معناه المجازي قال البحث الثامن في وقوعه وهو متفق عليه خلافا لابي اسحاق لاستعمال الاسد في الشجاع والحمار في البليد وهو كثير
ولا اختلال لانه مع القرينة ووقع [illegible] اختلال الاطلاق [illegible] ويدل عليه قوله تعالى يريد ان ينقض واسئل القرية وجاء

ربك تجرى باعيننا والسماء بنيناها بايد او غير ذلك ولا يلزم اشتقاق اسم الفاعل له تعالى كما في فواتح الرحموت ولان اسماءه
توقيفية والمعرب في القرآن فان المشكاة هندية والسجيل فارسية وقسطاس رومية **اقول** في هذا البيت مسائل
ثلث تتعلق بالمجاز خاصة الاولى في وقوعه في اللغة وقد اتفق اكثر الناس عليه وخالف فيه الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني واصحابه والحق
الاول لنا اطلاق اهل اللغة لاسد على الرجل الشجاع والحمار على الانسان البليد وقولهم ظهر الطريق وفلان على جناح السفر وشابت لمة الليل و
قامت الحرب على ساق وكبد السماء وغير ذلك مما يكثر تعداده قل ان يخلو التجوز في اشعارهم ورسائلهم ولذلك قال ابن جني
اكثر اللغة مجازات وهذه الكلمات المذكورة حقائق في غير هذه المعاني فان لفظ الاسد موضوع للسبع ولفظ الحمار للحيوان الناهق
ولفظ الظهر والجناح والساق والكبد موضوعة لاعضاء مخصوصة من الحيوان واللمة للشعر فاما ان يكون ايضا حقائق في المعاني
المذكورة او لا فيلزم الاشتراك المحذور ولما سبق فهم احد هذه المعاني عند اطلاق لفظ مجردا عن القرائن والمعلوم خلافه
وايضا المجاز اولى من الاشتراك عند التعارض على ما ستعرف فتعين كونها مجازا احتج الخصم بانه مخل بالفهم ضرورة تردد ذهن السامع
على تقديره بين فهم المعنى المجازي والمعنى الحقيقي وهو خلاف الغرض من وضع اللفظ ومن اطلاقه والجواب انه انما
يخل بالفهم وانما يكون كذلك لو كان مجردا عن القرينة المعينة للمراد وكان الغرض فهم المعنى المجازي اما على تقدير تحقق
القرينة المذكورة وارادة فهم المعنى الحقيقي فلا الثانية في وقوعه في القرآن العزيز والحق ذلك خلافا للظاهرية لنا قوله تعالى
جدارا يريد ان ينقض وقوله واسئل القرية وجاء ربك تجرى باعيننا يد الله فوق ايديهم والسماء بنيناها بايد فثم وجه الله
نسيهم تجرى بمن نسيها الاهنا واشتعل الراس شيبا واخفض لهما جناح الذل الحج اشهر معلومات فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها الله يستهزئ بهم الى غير ذلك ومن المعلوم ان هذه الالفاظ لا يمكن حملها على حقائقها
فتعين حملها على مجازاتها احتج المخالف بانه لو كان في كلام الله تعالى مجاز لاشتق له تعالى منه اسم الفاعل فيصدق عليه تعالى
انه متجوز والتالي باطل فكذا المقدم والملازمة ظهرت عند الكلام في الاشتقاق والجواب المنع من الملازمة وقد بينا فيما تقدم
ان قيام المعنى لا يوجب الاشتقاق كما في فواتح الرحموت فانها قائمة بمحالها ولم يشتق لها منها اسماء اصلا سلمنا لكن اسماء الله
توقيفية فمنها المباني الشارع في اطلاق الاسم عليه لم يجز اطلاقه وان كان جائزا بحسب اللغة كما في الفاضل والسخي ولم يأذن الشارع
فيما ادعيتم لزومه الثالثة المعرب وهو اللفظ الذي امر من مواضعات اهل اللغة العربية ثم استعملوه موجود في القرآن العزيز وهو منقول
عن ابن عباس وعكرمة والمنقول عن الباقين خلافه احتج الاولون بقوله تعالى مثل نوره كمشكاة فيها مصباح فان المشكاة لفظة
هندية وقوله ترميهم بحجارة من سجيل والسجيل لفظة فارسية وكذا الاستبرق وقوله وزنوا بالقسطاس المستقيم
والقسطاس لفظة رومية واجاب الباقون بالمنع من كون هذه الالفاظ ليست عربية وما ذكرتم من انها يدل على

موضوعة لغير العرب ولا يدل على انها غير موضوعة لهم ومن الجائز ان يكون هذه الالفاظ مما اشترك فيه اللغات

كالتنور والصابون ثم اعترض على مطلوبهم بقوله تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي فنفى الله تعالى كونه اعجميا

قطع اعتراضهم بتنوعه بين اعجمي وعربي ولو كان بعضه اعجميا لما انقطع اعتراضهم المذكور وبقوله تعالى بلسان عربي مبين وظاهر هذه

الآية ينافي ان يكون فيه ما ليس بعربي وفيه نظر اما الاول فلان اتفاق اهل اللغة العربية وغيرها على وضع هذه الالفاظ

للمعاني مما يخالف الاصل والظاهر معا والنقل عن جماعة من اللغويين انها معربة واما الثاني فلان المراد بالاعجمي آيات على

جهة اعجمية لم يتداولها العرب ولم يفهم معناها الا ما اشتهر عندهم وفهموا معناها واستعملوا فيه بدليل قوله تعالى لولا فصلت آياته

اي بينت بالعربية حتى نفهمها فلو كان المراد ما هو مفهوم عندهم لما توجه عليهم المذكور وقوله أأعجمي وعربي معناه أكتاب اعجمي

عربي وليس معناه بعضه اعجمي وبعضه عربي حتى يكون قطعهم اعتراضهم المذكور بجعله عربيا بكل آياته والآية الثالثة

انما ينافي وجود ما ليس بعربي فيه ان وقع عليه اسم العربية لا وجود مطلق ما ليس بعربي ولكنه نادر اعني الاقل في جملة العربية

عليه كهذه الكلمات والمجاز في قول المصنف وقوعه عائد الى المجاز وقوله ووقع اشارة الى المجاز فالمصنف في قوله ويدل عليه عائد الى

وقع وهو الوقوع قال البحث التاسع في ان المجاز على خلاف الاصل اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل اربع اولى في

ان المجاز على خلاف الاصل ويدل عليه ثلاثة اوجه اولها انه لو لم يكن كذلك لما حصل التفاهم حالة التخاطب بالالفاظ

الخبرية بمجردها لتمكن ارادتهما والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان المجاز لما كان اصلا اي راجحا على الحقيقة او مساويا

فاذا لم يكن على خلاف الاصل اي مرجوحا كان مساويا او راجحا على الحقيقة فحينئذ يتردد السامع في اللفظ بين معنى المجاز والحقيقة فلا يفهمون

شيئا منهما الا بعد البحث والاستكشاف واما بطلان التالي فبالوجدان وثانيها ان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على

حقيقته او على مجازه او عليهما معا او لا على واحد منهما والثلاثة الاخيرة باطلة فتعين الاول اما بطلان حمله على المجاز

فلان شرطه وجود القرينة وحيث انتفت انتفى ولان الواضع لو امر بحمل اللفظ عند تجرده عن القرينة على مجازه لكان المجاز

حقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ذلك واما بطلان حمله عليهما معا فلان الواضع لو امر بحمله عليهما لكان اللفظ حقيقة

في المجموع ولو كان الحمل على احدهما او على ذلك كان مشتركا والتقدير بخلاف ذلك واما بطلان عدم حمله على شيء منهما

فلانه يلزم تعطيل اللفظ والحاقه بالمهملات اذ لم يتبين حمله على الاول وهو المطلوب وثالثها ان المجاز يتوقف على

نقل لفظ عن معنى موضوع له الى غيره لعلاقة بينهما ولا محالة يستدعي امورا ثلاثة وضعه اولا للمعنى ونقله عنه الى آخر

وعلاقة بين المعنيين والحقيقة انما يتوقف على الاول فقط فكانت ارجح واعلم ان قولنا المجاز على خلاف الاصل يفهم منه معنيان

احدهما ان اللفظ اذا اطلق وتجرد عن القرينة كان اعتقاد السامع ارادة الحقيقة راجحا من اعتقاد ارادة مجازه وثانيهما

ينقلب الحقيقة مجازا عرفيا لقلة استعمالها والمجاز حقيقة عرفية لكثرته

انا اذا راينا لفظا معينا مستعملا في معنى معين كان اعتقادنا كونه حقيقة في ذلك المعنى ارجح من اعتقادنا كونه
مجازا والفرق بين هذين المعنيين ظاهر لان المعنى الموضوع له اللفظ معلوم في الاول وانما الاحتمال في ان المراد من
ذلك اللفظ هل هو ذلك المعنى او معنى اخر يناسبه وفي الثاني المراد من اللفظ معلوم والاحتمال انما هو في كونه موضوعا
له او مناسبا والدليلان الاولان يدلان على الاول والثالث يدل على الثاني الثانية اذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة لقلة
استعمالها التي لم يبلغ هجرها الى حد المجاز والمجاز الراجح لكثرة استعماله الذي لم يبلغ اشتهاره الى حد الحقيقة قال
ابو حنيفة الحقيقة المرجوحة اولى لثبوت الاولوية قبل اشتهار المجاز فكذا بعده عملا بالاستصحاب وقال ابو يوسف
المجاز الراجح اولى لظهور رجحانه وقال الاخرون يحصل التعارض لان كل واحد من الحقيقة والمجاز المذكورين
راجح على الاخر من وجه مرجوح من وجه اخر فيتحقق التعادل هو اختيار المص وهذه المسئلة فرع على التي قبلها
هو كون المجاز على خلاف الاصل اذ لولا ذلك لكان العمل بالمجاز هنا متعينا لانه اذا كان مساويا للحقيقة
بدون هذا الرجحان فمع انضمامه يكون ارجح قطعا الثالثة في ان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا معا
اما بالنسبة الى معنيين فجوازه ظاهر فان لفظ الاسد بالنسبة الى الحيوان المفترس حقيقة وبالنسبة الى الرجل الشجاع مجاز واما
بالنسبة الى معنى واحد فان اتحد الوضع امتنع لان كونه حقيقة في ذلك المعنى يوجب كونه موضوعا له بذلك الوضع
وكونه مجازا فيه يوجب كونه غير موضوع له بذلك والجمع بينهما تناقض وان تعدد الوضع كلفظ الصلوة بالنسبة
الى الدعا فانها حقيقة بالنسبة الى وضع اللغة ومجاز بالنسبة الى وضع الشرع وبالعكس اذا نسبنا الصلوة الى
الشرعية الرابعة الحقيقة قد يصير مجازا وبالعكس اما الاول فبان يهجر استعمال اللفظ في معناه الحقيقي بحيث يصير
مفتقرا في دلالته عليه على انضمام قرينة اليه واما الثاني فبان يكثر استعمال اللفظ في المعنى المجازي ويشتهر
بحيث يصير متبادرا الى الفهم عند اطلاقه مجردا عن القرائن الزائدة فينقلب الحقيقة اللغوية مجازا عرفيا
والمجاز اللغوي حقيقة عرفية **قال** الفصل الثاني في تعارض الاحوال **اقول** قد عرفت ان اللفظ اذا اطلق
مجردا عن القيود والقرائن المعينة للمراد حمل على حقيقته وتلك الحقيقة قد يتحقق ظاهرا ويتعذر حمل اللفظ عليها
لوجود قرينة دالة على عدم ارادتها من تلك اللفظ ثم يبقى ذلك اللفظ معطلا ان لم يقترن باحد الاحتمالات
الخمسة المخالفة للاصل وهي الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص فيجب على الاصولي البحث عن اولوية احدها
ليحمل اللفظ عليه ثم قد يقترن باللفظ ما يرفع احد تلك الاحتمال فيبحث عن اولوية الباقي وهكذا الى ان
يبقى اثنان منها فيبحث عن اولوية احدهما وهذا الفصل لهذا الغرض واعلم ان المقتضي لاختلال فهم المعاني

من اللفظ انما هو احتمال احد هذه الخمسة لا غير اما الاول فظاهر اذ على تقدير احتمال احدها احتمل الاشتراك ولا يبقى
المعنى المقصود من اللفظ متعينا للفهم واما الثاني فلان اللفظ اذا انتفى عنه احتمال كونه مشتركا ومنقولا كان له حقيقة
واحدة فاذا انتفى عنه احتمال المجاز والاضمار كان المراد تلك الحقيقة واذا انتفى عنه احتمال التخصيص كان المراد باللفظ كل تلك
الحقيقة فيحصل ح كمال المقصود من اطلاق اللفظ وهو فهم معناه بتمامه ولا يبقى خلل في الفهم اصلا واعلم ان
معارضة هذه الاحتمالات الخمسة عشر لان احدها يعارض كل واحد من الاربعة الباقية وهي اربع معارضات ثم يعارض
واحد من تلك الاربعة كل واحد من الثلاثة الباقية وذلك ثلث معارضات ثم يعارض واحد من تلك الثلاثة كلا
من الباقيين وذلك معارضتان ثم يعارض احد الباقيين صاحبه وهي معارضة واحدة المعارضة الاولى
معارضة الاشتراك والمجاز والمجاز اولى وذلك كلفظ النكاح فانه يحتمل ان يكون مجازا في الوطي حقيقة في
النكاح ويحتمل ان يكون مشتركا بينهما فعلى الاول يكون قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم دالا على تحريم من عقد عليها
بالاب على ابنه وان فعل ... لتعين حمل اللفظ على حقيقته عند التجرد من القرائن و على الثاني لا يدل
لاحتمال ان يكون المراد من النكاح فيه الوطي اذ لا يتعين حمل اللفظ المشترك على احد معانيه عند تجرده عن القرينة احتج
المصنف على ذلك بوجهين الاول ان المجاز اكثر من الاشتراك فان من تتبع الالفاظ اللغوية والعرفية والشرعية عرف
ان المجاز اكثر من الاشتراك والكثرة دليل الرجحان والثاني ان الفائدة حاصلة عند اطلاق اللفظ مع المجاز دائما اما
مع القرينة الدالة عليه ففهم السامع معناه واما مع عدمها فيفهم حقيقة ذلك اللفظ ولا كذلك الاشتراك
لتحقق الاجمال فيه عند تجرده عن القرينة الدالة على احد معانيه فكان المجاز اولى واعترض على هذا من جهة
المعارضة وذلك بوجوه الاول ان الاشتراك غير موجب للوقوع في الخطاء وفهم غير مراد المتكلم من اللفظ والمجاز
بهذه المثابة فكان الاشتراك اولى بيانه ان اللفظ المشترك اما ان يوجد مقترنا بما يدل على تعيين المراد او مجردا عن ذلك فان كان
الاول فهم السامع المعنى المقصود للمتكلم وان كان الثاني توقف ولم يحمل اللفظ على احدهما على التعيين بل فهم ان
المقصود واحد منهما في الجملة وهو امر واقع فلا غلط في الفهم على التقديرين واما المجاز فقد يراد من اللفظ المجرد عن
القرينة المعينة له فيحمل السامع على الحقيقة التي ليست مقصودة للمتكلم فيقع في الغلط الثاني ان المجاز يتوقف على
الوضع الاول والنقل والعلاقة والمشترك لا يتوقف على الاول منها وهو الوضع فكان اولى الثالث ان كون اللفظ
مشتركا يوجب تكثير الفائدة بكثرة الاشتقاق فيه باعتبار تعدد حقائقه بخلاف المجاز فكان الاشتراك اولى الرابع
كون اللفظ مشتركا يوجب كثرة التجوز اذ كل معنى من معانيه يناسب معنى مغايرا لما يناسب المعنى الاخر وذلك يوجب

الاتساع في العبارة والتمكن من فوائد البديع واجاب المص عن هذه الوجوه كلها بشيء واحد وهو ان لزوم المجاز و
اغلبيته على الاشتراك في المواضع التي يوجد فيها رجحانه ولا يقدح ما ذكرتموه في ذلك الرجحان **قال الثاني النقل اولى من الاشتراك**
اقول هذه المعارضة الثانية وهي معارضة الاشتراك للنقل كقوله الطواف بالبيت صلوة فانه يدل على وجوب الطهارة
فيه على تقدير نقل لفظ الصلوة من المعنى اللغوي الى الشرعي لوجوب حمل اللفظ المنقول على المعنى المنقول اليه وهو مشروط
بالطهارة اتفاقا وعلى تقدير اشتراك اللفظ بين المعنيين اعني اللغوي والشرعي لا يبقى الحديث المذكور دالا على وجوب
الطهارة اذ لا يتعين حمل لفظ الصلوة على الشرعي على تقدير الاشتراك بل يحتمل ان يكون المراد به المعنى اللغوي الذي
ليس مشروطا بالطهارة كاحتمال ارادة المعنى الشرعي من غير رجحان لاحدهما وقد اختلف في الاولى منهما فقال الرازي
النقل اولى وهو اختيار المص هنا وقال آخرون الاشتراك اولى وهو اختيار المص في التهذيب احتج الاولون بان اللفظ المشترك
متعدد الحقيقة في الوقت الواحد وذلك موجب لاختلاف فهم السامع للمعنى المقصود من اللفظ بخلاف المنقول فانه متحد الحقيقة
في كل وقت فانه قبل النقل حقيقة في المنقول عنه خاصة وبعده حقيقة في المنقول اليه خاصة فهو مفهم دائما من غير اجمال
فكان اولى احتج الاخرون بان المشترك اكثر وقوعا في اللغة من المنقول فيكون ارجح منه اما الاول فظ واما الثاني فلان المفاسد
لو كانت اكثر لكان الواضع قد رجح كثير المفسدة على قليلها وانه ولو كانت متساوية لزم الترجيح من غير مرجح والجواب بعد تسليم اكثرية
المشترك ان الرجحان انما يلزم من الاكثرية لو كان المشترك صادرا عن الواضع الواحد اما على تقدير تعدد واضعه وهو
الاغلب فلا لان كون اللفظ مشتركا على هذا التقدير ليس مقصودا للواضعين بالذات بل بالعرض كما تقدم فح
لا يلزم ترجيح الواضع كثير المفسدة على قليلها ولا الترجيح من غير مرجح **قال الثالث الاضمار اولى من الاشتراك اقول**
هذه ثالثة المعارضات وهي معارضة الاشتراك للاضمار كما في قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة فان لفظ في يحتمل ان يكون
مشتركا بين الظرفية والسببية ويحتمل كونها للظرفية خاصة وح يجب الاضمار فيصير تقديره في خمس من الابل يجب اداء
شاة والاضمار اولى لان دلالة اللفظ على المعنى على تقدير الاضمار ظاهرة لا يتحقق الاجمال فيها الا في صورة واحدة وهي ان
كان هناك امور متعددة متساوية في احتمال الاضمار وعدم قرينة تدل على تعيين احدها فيتحقق الاجمال كما في غير هذه الصورة
كان المضمر او بعضها يصلح للاضمار على السواء فلا اجمال لوجوب العمل بالراجح بخلاف المشترك فان الاجمال ثابت عام شامل
لجميع صوره حين كونه منفكا عن القرينة المعينة للمراد منه وايضا الاضمار من باب الايجاز والاختصار فهو من محاسن الكلام قال عليه السلام
اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا وليس المشترك بهذه الصفة فكان الاول اولى لا يقال الاضمار محوج الى
ثلث قرائن ما يدل على اصل الاضمار وما يدل على موضعه وما يدل على تعيين المضمر والمشترك محوج الى واحدة وهي القرينة

الدالة على المعنى المقصود من اللفظ فكان اولى لانا نقول الاضمار انما يحتاج الى القرائن الثلث في صورة واحدة كما بيناه والمشترك
يحتاج في كل صورة وجدت فكان الاول اولى قال الرابع التخصيص خير من الاشتراك اقول هذه بقية المعارضات العشر
احدها معارضة الاشتراك للتخصيص كما لو قال النكاح حقيقة في العقد خاصة فيقتضي قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم تحريم
من عقد عليها الاب على الابن وان لم يطأها فقال الخصم لا بل هذه المنكوحة بالعقد الفاسد خصت عن قضية النص فيبقى المنكوحة بالعقد
الصحيح داخلة تحت النص فيقول الاخر لا نسلم ان النكاح حقيقة في العقد خاصة بل هو حقيقة في الوطي ايضا وح لا تدل الاية على
تحريم من عقد عليها الاب على ابنه لاحتمال ان يكون المراد من النكاح المذكور في الاية الوطي والاول اولى لان التخصيص خير من المجاز على ما ياتي والمجاز خير
من الاشتراك على ما تقدم والخير من الخير من شيء خير من ذلك الشيء بالضرورة وثانيها معارضة المجاز للنقل كلفظ الصلوة فانه
يحتمل ان يكون منقولا من موضوعه لغة وهو الدعاء الى الصلوة المعهودة شرعا ويحتمل ان يكون اطلاق لفظ الصلوة على الشرعية
مجازا من تسمية الكل باسم جزئه فالثاني اولى لان النقل متوقف على اتفاق اهل اللسان عليه وهو متعسر لان المجاز متوقف
على وجود العلاقة وهو متيسر وايضا النقل متوقف على نسخ الوضع الاول والمجاز ليس كذلك فكان اولى وثالثها معارضة النقل
للاضمار كما لو قال الحنفي في بيع الدرهم بالدرهمين متفاضلا انه ربا فيكون حراما لقوله تعالى وحرم الربوا فيقول الاخر الربا في اللغة الزيادة ونقله
الى العقد المتضمن لها خلاف الاصل بل في الكلام اضمار تقديره وحرم اخذ الربا فالثاني اولى لعين ما ذكرنا في بيان رجحان المجاز على
النقل من كون النقل متوقفا على اتفاق اهل اللسان والاضمار ليس كذلك بل يكفي فيه [illegible] وايضا النقل متوقف على نسخ
الوضع الاول وحدوث وضع ثان بخلاف الاضمار ورابعها معارضة التخصيص للنقل كقوله تعالى واحل البيع فلو قال لفظ البيع موضوع
لكل معاوضة ومبادلة تجري بين الناس وخص الشارع بالبيع جامعا للاركان والشرائط الشرعية وقال الاخر نقل الشارع عن
معناه الى المعاوضة الجامعة للاركان والشرائط الشرعية كان الاول اولى لان التخصيص خير من المجاز على ما ياتي والمجاز اولى من النقل على
ما تقدم [illegible] وخامسها معارضة المجاز للاضمار كقوله تعالى واسئل القرية فانه يحتمل اضمار اهل القرية ويحتمل
القرية [illegible] على اهلها [illegible] كل منهما الى قرينة [illegible]
نظرا لانه لا يلزم من تساويهما في الاحتياج الى القرينة الصارفة للفظ عن ظاهره عدم رجحان احدهما على الاخر فان
التخصيص مساو لكل منهما في الاحتياج المذكور مع ثبوت رجحانه على كل منهما والحق ان الاضمار اولى من المجاز لاحتياج
المجاز الى الكل من الوضع السابق واللاحق والعلاقة واستغناء الاضمار عن ذلك وسادسها معارضة التخصيص للمجاز
كقوله تعالى اقتلوا المشركين فيقول الخصم المراد الحقيقة وخص عنه اهل الذمة ويقول الاخر بل المراد المشركين
من غير اهل الذمة فيكون مجازا من تسمية الجزء باسم الكل فالاول اولى لان المقصود يحصل مع التخصيص على

تقدير وجود القرينة الدالة عليه وعدمها اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه يجري اللفظ على عمومه فيندرج
فيه المقصود من اللفظ بخلاف المجاز فانه على تقدير عدم القرينة الدالة على المراد يحمل اللفظ على حقيقته التي لا يكون
مقصودة اصلا ويترك المعنى المجازي مع كونه مقصودا وشاع ما عارض التخصيص للاضمار كقوله عم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل [illegible]
لعموم الفرض والنفل وخص النفل بجواز عقد نيته الى الزوال فيبقى حجة في الفرض فيتعلق الآخر بل يجوز التأخير
في الفرض ايضا الى الزوال لان في الخبر اضمارا وتقديره لا صيام كامل او فاضل فالاول اولى بدليل ان التخصيص اولى من المجاز
المساوي للاضمار لان الاولى من المساوي لشيء اولى من ذلك الشيء وفيه ما تقدم من منع مساواة المجاز للاضمار واعلم ان المراد بالتخصيص في
هذه المعارضات انما هو التخصيص في الاشخاص اما التخصيص في الازمان وهو النسخ فهو مرجوح فكل من الاحتمالات الخمسة المذكورة اولى منه عند
معارضتها اياه واحتج الرازي على ان الاشتراك اولى من النسخ بان النسخ يحتاط فيه ما لا يحتاط في تخصيص العام بدليل جواز
تخصيص العام بخبر الواحد والقياس وعدم جواز النسخ بهما والعلة في ذلك ان الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل واعترض عليه
المص بان ذلك انما يدل على كون التخصيص اولى من النسخ وليس فيه دلالة على كون الاشتراك اولى من النسخ الذي هو المطلوب
وربما قيل ان الناسخ مبطل للحكم الثابت وهو خلاف الاصل والمشترك ليس مبطل حكم ثابت بل مفسدته الاجمال وهي ليست
كالابطال ومثاله ما روي ان النبي صلى الله عليه وآله صلى في كل يوم في الوقت الفلاني ثم بعد ذلك قال طوفوا في ذلك
الوقت فيحتمل ان يكون لفظ الطواف موضوعا للصلوة كما هو موضوع لمعناه المعهود على سبيل الاشتراك ويحتمل
في اشتراكه فيحمل على معناه فيلزم نسخ الامر بالصلوة لما بين الصلوة والطواف من المضادة **قال الفصل التاسع**
في تفسير حروف يحتاج اليها فمنها الواو ومعناها الجمع من غير ترتيب **اقول** هذه حروف تشتد حاجة الفقيه
الى معرفة معانيها لاختلاف الاحكام المستفادة من الالفاظ باختلافها اولها الواو العاطفة وقد اختلف في معناها فذهب
الاكثرون من رؤساء الادباء ومحققي الاصوليين الى انها موضوعة للجمع المطلق المحتمل للترتيب والمعية وذهب الفراء الى انها
للترتيب المطلق بمعنى كون المعطوف بعد المعطوف عليه المحتمل للتعقيب والتراخي والحق الاول وهو اختيار
المص واحتج عليه بوجوه الاول اجماع اهل اللغة على ذلك قال ابو علي الفارسي اتفق اللغويون والنحويون والصرفيون
والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب قال سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه ان الواو للجمع المطلق
واجماعهم حجة في ذلك الثاني ان الواو تستعمل فيما يمتنع حصول الترتيب فيه مثل تقاتل زيد وعمرو وتناظر خالد وبكر
والاصل في الاستعمال الحقيقة على ما عرفت فيجب كون الواو حقيقة في غير الترتيب فلا يكون حقيقة فيه والا لزم الاشتراك
المنافي للاصل واذا كانت غير موضوعة للترتيب كانت موضوعة للجمع المطلق اجماعا الثالث لو كانت الواو للترتيب لكان قول القائل

قام زيد وعمرو قبله لكان تناقضا ولو قال بعده لكان تكرارا والتالي باطل باجماع الادباء فالمقدم مثله بيان الشرطية ان
الواو ح يفيد كون عمرو ليس قبل زيد ولفظة قبل تفيد كونه قبل زيد وذلك عين التناقض ولفظة بعد في
القول الثاني تفيد كون عمرو بعد زيد وهذا المعنى بعينه مستفاد من الواو فذلك عين التكرار واذا بطل كونها للترتيب
تعين كونها للجمع الثاني الرابع قوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب
سجدا والقضية واحدة فلو كانت الواو للترتيب لزم كون المتقدم متأخرا او بالعكس فتعين كونها للجمع المطلق وفيه نظر
لجواز حصول الامرين بهذا القول قبل الدخول وبعده وح لا يلزم من كون الواو للترتيب كون المتقدم متاخرا ولا عكسه الخامس
روى ان الصحابة لما سمعوا قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قالوا للنبي صلى الله عليه وآله بما نبدأ يا رسول الله فقال ابدؤا
بما بدأ الله به لو كانت الواو دالة على الترتيب لما سألوا عن ذلك لكونهم من اهل اللسان كانوا انهم عالمين بالصفا السابق الى اهل اللغة او انها
الاسماء المختلفة كالجمع في التثنية وبالجمع الاسماء المتفقة فانهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلفة بواو الجمع ثنوا بواو فلما لم يكن
[illegible] الا الترتيب اجماعا كانت الواو العاطفة المساوية لها كذلك قال احتجوا بانكاره عليه السلام على من قال
ومن عصاهما وبانكار الصحابة على ابن عباس في امرهم بالعمرة قبل الحج وقد قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله ولعدم وقوع الثانية
ما بين [illegible] انت طالق وطالق بخلاف طلقتين الخ اقول هذه اشارة الى ما احتج به الفراء ومن تابعه على ان الواو للترتيب
مع الجواب عنه وذلك من وجوه الاول ان خطيبا قام بحضرة النبي صلى الله عليه وآله فقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى
ومن عصاهما فقد غوى فقال عليه السلام بئس الخطيب انت قل ومن عصى الله ورسوله ولو لم يكن الواو للترتيب لم يكن بين
ما استهجنه منه وبين ما لقنه فرق والتالي باطل فالمقدم مثله والثاني ان الصحابة انكروا على ابن عباس امره اياهم بتقديم
العمرة على الحج محتجين عليه بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله تعالى وذلك دليل على ان الواو للترتيب وهم اخبر بواقع اللغة العربية
وموضوعاتها فيجب كونه كذلك الثالث ان الفقهاء اتفقوا على ان من قال للزوجة التي لم يدخل بها انت طالق وطالق لم يقع
الا واحدة ولو قال لها انت طالق طلقتين وقعتا معا وذلك دليل على انها عندهم للترتيب اذ لو كانت للجمع لم يكن
بينهما فرق الرابع ان اهل اللغة وضعوا للجزئيات الترتيب المطلق الفاظا فوضعوا الفاء للترتيب على التعقيب وثم
للترتيب على التراخي فوجب ان يضعوا لفظا للترتيب المطلق لانه معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه ولان الاحتياج
اليه اشد من الاحتياج الى جزئياته وغير الواو من الالفاظ ليس موضوعا له وفاقا فتعين وضع الواو له وهو المدعى فان قلت هذا
معارض بمطلق الجمع فانه معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب وضع لفظ بازائه وليس غير الواو موضوعا له فتعين
الواو قلنا اذا وقع التعارض وجب الترجيح وهو معنا لانه اذا كان موضوعا للترتيب المطلق امكن اطلاقه على مطلق الجمع لكونه لازما

والثالث ليس تفسير اللام ... طلقت بالاول لتمامه ... وضع اللفظ للاعم اولى لان الحاجة الى التعبير عنه اشد فان الحاجة الى ... يستلزم

للترتيب بل هو جوازه فجواز اطلاق لفظه عليه مجازا ولو كان موضوعا للمطلق الجمع بكل الترتيب لازما له فلم يصح اطلاق
اللفظ عليه فيه نظر لما عرفت في باب انقسام المجاز من صحة اطلاق لفظ العام على الخاص وكون موضوع اللفظ ملزوما للمعنى
المجازي غير شرط في التجوز اذ قد يطلق لفظ الضد على ضده مع تحقق التنافي بينهما التي هي اخص من المباينة التي هي اخص من عدم الملازمة
وايضا التنافي غير متحقق لامكان وضعه للجمع والترتيب على سبيل الاشتراك ومع ثبوت الاشتراك لا تمتنع ذلك وما
تقدم من الجواب عن الاول ان الانكار انما كان لترك افراد الله تعالى بالذكر فانه ابلغ في التعظيم لا لان الواو دالة على الترتيب
فان معصية الله تعالى لا ينفك عن معصية رسوله عليه السلام فيستحيل فيهما الترتيب ومن هاهنا قال فخر الدين في المحصول لهذا
بان يدل على قسنا قولكم اولى وذلك لوجوب الواو منفكا عن الترتيب ومن الثاني انكارهم على ابن عباس معارض بامر
ابن عباس فانه لو فهم كون الواو للترتيب لما امرهم بتقديم العمرة على الحج وهذا ارجح لان امره اياهم بالتقديم دال على عدم
فهمه للترتيب من الواو واما انكارهم عليه فلا يدل على فهمهم الترتيب اذ فهمهم من الواو الجمع المطلق المتناول لتقديم
الحج على العمرة وعكسه الموجب للتخيير ولما كان امر ابن عباس رافعا للتخيير وموجبا لتقديم العمرة لا جرم
انكروا عليه ابن عباس عن عمر من انكر عليه ذلك بل لان الالفاظ واعلم بمواقعها فان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
قال في حقه كنيف ملئ علما وعن الثالث ان المعطوف ليس تفسير الطلاق المقطوع في الطلاق ليبطل كلام لم يعقبه تمام الاول
فلم يقع لعدم مصادفة الزوجية التي هي شرط في وقوع الطلاق لزوالها بالاولى بخلاف طلقتين فانها تفسير وبيان لقوله
طالق فكان كالجزء منه اذ الكلام لا يتم الا بآخره وعن الرابع بالمنع من صحة وضع اللفظ للترتيب المطلق على وضعه
للجمع المطلق بل الامر بالعكس فان وضع اللفظ للاعم اولى من وضعه للاخص لان الاحتياج الى العام من العكس
فانه قد يحتاج الى العام من لا يحتاج الى الخاص وفيه نظر فان ذلك انما يلزم منه صحة وضع اللفظ للعام اذا لم يكن
التعبير عنه باللفظ الموضوع للخاص باعتبار كونه ملزوما له اما على هذا التقدير وهو الواقع فلا وقول المص من غير
ترتيب عقيب قوله للجمع ليس تقييدا ينفي الترتيب بل نفيا لتقييده بالترتيب وكذا في القول الذي يمثله عن
البيا على والهاء في قوله ولورود وده عائدة الى الواو قال ومنها الفاء اقول من الحروف التي يحتاج الى تفسيرها الفاء
وهي موضوعة للتعقيب على حسب ما يمكن بمعنى كون المعطوف واقعا عقيب المعطوف عليه بلا مهلة فان قيل دخلت البلد فالكوفة لم يفد
دخول الكوفة عقيب دخول البلد بلا فصل الا ان ذلك ممتنع بل يفيد دخول الكوفة بعد دخول البلد بمدة لا يمكن اقل منها والدليل على
انها موضوعة للتعقيب اجماع اهل اللغة وعلمائهم في ذلك وامتناع دخول الفاء على ... كما امتنع ... التعقيب ومتى كان كذلك
لم يكن موضوعا له اما الاول فلقوله تعالى ولا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب والاسحات لا يقع عقيب الافتراء

بل يتراخى عنها الى يوم القيامة واما الثانى فلانها ح يكون لمطلق التعقيب لكون الاصل فى الاستعمال الحقيقة على ما عرفت
فلا يكون حقيقة فيما ليس والا لزم الاشتراك المخالف للاصل والجواب المنع من مثل الشرطية فان استعمال الفاء
هنا مجاز لما ثبت من اجماع الادباء على انها للتعقيب فلو كانت حقيقة فى غيره لزم الاشتراك والمجاز خير منه فيجب المصير
اليه ووجه العلاقة ان وعيده تعالى يمتنع الخلف فيه ويجب وقوعه من حيث اخباره تعالى به فاشبه الواقع فى الحال **قال**
ومنها فى **اقول** لفظة فى من الحروف التى يحتاج الفقيه الى تفسير معناها وهى موضوعة للظرفية اما تحقيقا كقوله تعالى
وقرن فى بيوتكن واما تقديرا كقوله تعالى ولاصلبنكم فى جذوع النخل لتمكن المصلوب على الجذع تمكن المتمكن فى مكانه والظرف
منه حقيقى وهو ما لا يزيد على المظروف كالماء فى الكوز حال امتلائه وغير حقيقى وهو ما يزيد على المظروف كزيد فى الدار
وفى البلد والدليل على انها موضوعة للظرفية اجماع اهل اللغة عليه وقال بعض الفقهاء انها للسببية لقوله عليه السلام
فى النفس المؤمنة مائة من الابل وضعفه فخر الدين بان احدا من اهل اللغة لم يذكر ذلك مع ان المرجع فى
هذا الباب اليهم وفيه نظر لجواز ذكر اهل اللغة او بعضهم ذلك ولم يصل اليه وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود
قال ومنها من **اقول** هذه بقية الحروف التى يحتاج الى تفسيرها فمنها من وهى موضوعة على سبيل الاشتراك للابتداء
الغاية والتبعيض والتبيين فالاول كقوله تعالى فخرج على قومه من المحراب ومن هذا الباب فلان افضل من فلان اى ساواه
فى الفضل ثم ابتداء فضله والثانى كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة والثالث كقوله تعالى يطاف عليهم بصحاف من ذهب وقد يكون
زائدة كقوله تعالى وما للظالمين من حميم وقوله تعالى وما للظالمين من انصار وقيل انها هنا للعموم والنفى وقد يكون بمعنى على
كقوله تعالى ونصرناه من القوم الذين كذبوا باياتنا اى على الكافرين وقال فخر الدين انها حقيقة موضوعة للتبيين خاصة لانه
قدر مشترك بين الاقسام الثلثة المذكورة فكان وضع اللفظة متعينا والا لزم الاشتراك على تقدير وضعه لكل منها و
المجاز على تقدير وضعه لاحدها وهما خلاف الاصل وفيه نظر اذ فى الاول تبيين مبدء الخروج من غيره وفى الثانى تبيين الماخوذ منه عن غيره و
فى الثالث بيان جنس الصحاف التى يطاف بها ومنها الى وهى موضوعة لانتهاء الغاية كقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى
المرافق وقوله تعالى واتموا الصيام الى الليل وقال قوم انها مجملة فى دلالتها على دخول ما بعدها فى ذى الغاية وخروجه عنه لاستعمالها
فيهما كما فى هاتين الآيتين فان الغاية داخلة فى الاولى وخارجة فى الثانية وهو ضعيف فان مطلق الاستعمال
لا يدل على الاجمال وهى موضوعة للانتهاء ودخول المرافق فى الغسل ليس من حيث انها غاية فانه من هذه الحيثية يجب
خروجها لان غاية الشئ نهايته وآخره بل باعتبار عدم انفصالها من ذى الغاية بمفصل محسوس وعدم اولوية اخراج بعض المقادير فى
الغسل عن غيره واما عند انفصالها عن ذى الغاية بمفصل محسوس كالليل فانه يجب خروجها وفخر الدين ضعف هذا ايضا بان الاجمال

انما يتحقق لو كانت موضوعة للدخول وعدمه على سبيل الاشتراك وهو غير جائز على ما تقدم من امتناع كون اللفظ مشتركا بين
وجود الشيء وعدمه وفيه نظر للمنع من المتقدمتين معا فان الاجمال قد يتحقق بدون الاشتراك على ما يأتي وامتناع
اشتراك اللفظ بين وجود الشيء وعدمه ممنوع وقد تقدم وزعم قوم ان الى في الآية الاولى بمعنى مع فانها قد ترد
كذلك كما في قوله تعالى من انصاري الى الله اي مع الله وقوله ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم ومنها الباء فهي
موضوعة للالصاق والاستعانة مثل مررت بزيد وكتبت بالقلم وقال فخر الدين ان دخلت على فعل غير متعد
بنفسه افادت الالصاق كالمثالين المذكورين وان دخلت على فعل متعد بنفسه كقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم افادت
التبعيض اما الاول فللاتفاق عليه واما الثاني فاحتج عليه بان الفرق واقع بين مسحت يدي بالمنديل وبالحائط وبين
قوله مسحت المنديل والحائط وهو افادة التبعيض في الاول والشمول في الثاني والمص لم يرتض هذا القول واشار الى ضعفه
بانكار سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه كون الباء للتبعيض وكون الباء مفيدة له لغة لا يخفى عن مثل سيبويه مع
تقدمه في علم الادب ومعرفته بلغة العرب ويؤكد ذلك قول ابن جني ان الذي يقال من ان الباء للتبعيض فشيء
لا يعرفه اهل اللغة ثم اشار الى حجة فخر الدين بان الفرق بين القولين كون المنديل والحائط في القولين الاولين
في ممسوح اليد وفي الثاني كونهما نفس الممسوح لا ما ذكره من افادة الاول التبعيض والثاني الشمول فان الاول نفس
النزاع واما الثاني فممنوع وايضا فان الفعل مع ذكر المفعول وهو يدي لا يتعدى بنفسه الى المنديل فهو خارج عن المتنازع
ولو حذفت لفظة يدي وجعل المنديل نفس الممسوح منعنا الفرق وقد ترد الباء بمعنى على كقوله تعالى ومن اهل الكتاب
من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك اي على قنطار وبمعنى في كقوله تعالى ولم اكن بدعائك رب شقيا وقيل دعاها هنا السببية
ومنها انما وهي موضوعة للحصر واستدل المص على ذلك بوجهين احدهما النقل عن اهل اللغة واستعمال العرب
اياها فيه كما قال الاعشى ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر وقال الفرزدق انا الذائد الحامي
الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا ومثلي وهو لا يحسن غيرهما بقصد الكلام الا مع كونها للحصر ولان ابا علي الفارسي نقل ذلك عن
النحاة وصوبهم فيه ونقله وقوله حجة لكونه من اعاظم علماء العربية وثانيهما ان لفظة ان موضوعة للاثبات ولفظة ما موضوعة
للنفي فعند تركيب هذه الكلمة اعني انما منهما يجب بقاء كل منهما على حاله اصالة لعدم النقل فح نقول لا يمكن توارد هما
على النفي والاثبات على محل واحد لاستحالة التناقض ولا توجه النفي على المذكور والاثبات على غيره لوقوع الاجماع على انتفائه فتعين العكس
وهو ورود الاثبات على المذكور والنفي على غيره وهو معنى الحصر وضعف لفظ انما اليه فان قلت قد ترد لفظة انما في مواضع من كتاب الله تعالى
لا يمكن فيه الحصر كما في قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم ومن المعلوم ان الايمان ليس منحصرا في الموصوفين بهذه

بهذه الصفة وقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وظاهر ان ارادته تعالى ليست
محصورة فى ذلك وقوله تعالى انما انت منذر من يخشيها وانذاره عليه السلم ليس منحصرا فى من يخشى الساعة بل هو شامل
له ولغيره فيكون موضوعة لغير الحصر فلا يكون موضوعة له والا لزم الاشتراك قلت لا نم ورودها لغير الحصر فى
الكتاب العزيز والحصر فى الايات المذكورة متحقق اذ المراد من المومنين فى الاية الاولى الكاملون فى الايمان وفى الثانية
اضمار وتقدير الاية والله اعلم انما يريد الله بتعلق العلوم والالطاف الزائدة على ما هو شرط التكليف بكم اهل البيت اذهاب
الرجس عنكم وتطهيركم وفى الثالثة ان المراد بالانذار انما هو الانذار النافع المؤثر فى التقريب الى الطاعة لا مطلق
الانذار ولو سلم لم يلزم كونها موضوعة لغير الحصر لان الاستعمال يوجد مع الحقيقة كما يوجد مع المجاز فلا يكون
بمجرده دالا على احدهما عينا بل لا يمكن ان يكون هنا حقيقة لما بينا من اتفاق اهل اللغة على كونها موضوعة للحصر
فلو كانت حقيقة فى غيره يلزم الاشتراك المخالف للاصل فتعين ان يكون مجازا واعلم ان الحصر بانما قد يكون بثبوت
الوصف المذكور للموصوف المذكور ونفيه عن غيره وقد يكون بثبوت الوصف له ونفى غيره عنه فالاول كقوله تعالى انما
وليكم الله ورسوله والذين امنوا فانه يفيد كون الولاية ثابتة لهم منفية عن غيرهم والثانى كقوله تعالى انما انا
بشر مثلكم يوحى الى فانه يفيد اثبات هذا الوصف اعنى البشرية والمماثلة والوحى له عليه السلم ونفى غيره
من الصفات المتوهمة من كونه ملكا او غير ذلك عنه **قال الفصل العاشر فى الخطاب اقول** قد عرفت فى صدر
الكتاب ان الخطاب هو اللفظ المفيد المقصود به الافهام والمصنف عرفه هنا بانه الكلام المقصود به الافهام فالكلام
كالجنس ويخرج الاشارات والحركات والرقوم وقوله المقصود به الافهام يخرج كلام الساهى والغافل والنائم وان كان
كلاما فانه ليس خطابا والمراد ما يقصد به الافهام ليشمل ما لا يحتاج نوعه والا لانتقض بكلام النائم وانما اختار
لفظة المفيد لئلا يحتاج الى قيد المفيد فانه يشترط الافهام المقصود كلاما يتناول اللفظ الصادق على المفيد والمهمل فانه التعريف به يحتاج
الى التقييد بالمفيد واعلم ان غرض المصنف من هذا الفصل معرفة كيفية الاستدلال بخطاب الشارع على الاحكام قبل الشروع فيه
لان التصديق بان الخطاب الشرعى دال على الحكم مسبوق بتصور ذلك الخطاب فذكر تعريف مطلق الخطاب ليكون عنوانا
في اصل الشارع مفيد للغرض خطابه مع افادته معرفة الخطاب المطلق ثم لما كانت دلالة الخطاب الشرعى على الحكم يتوقف
على امرين احدهما استحالة خطابه تعالى بما لا يعنى به شيئا البتة سواء كان ذلك اللفظ مهملا او غير موضوع لمعنى
اصلا او موضوعا لمعنى لكنه لم يرد منه ذلك المعنى ولا غيره وثانيهما استحالة خطابه بما يدل
على معنى ولا يريده ويقصد منه غير ذلك المعنى الراجح مع تجريده عن القرينة الدالة على المقصود ادخلها

معنى مفهوم والعطف لا يقتضى عود الضمير اليها لا اليها وعلى نفسه

اذ على تقدير حصول احد الامرين لا يبقى لنا وسيلة الى معرفة شيء من معاني الالفاظ الشرعية لجواز ان لا يعني بها شيئا او يعني بها
خلاف ما يدل عليه ظاهرها فلهذا ابتداء المص بذكر هذين الامرين وجعل كلا منهما في بحث منفرد الاول في استحالة خطابه
تعالى بالمهمل والمراد بالمهمل هنا ما لا يفيد شيئا بحسب شخصه سواء كان غير موضوع لمعنى او موضوعا لمعنى لكن
ليس في ذكره بحسب شخصه فائدة لفهم معناه بدونه واعلم ان المعتزلة والاشاعرة اتفقوا على استحالة خطابه تعالى
بما لا معنى له في نفسه وخالف في ذلك الحشوية اعني اصحاب الحديث وجوزوا ذلك واحتج المص على الاستحالة بان
الخطاب بالمهمل بالتفسير المذكور نقص والنقص على الله تعالى محال اما المقدمة الاولى فمعلومة بالضرورة واما الثانية
فبالاجماع واحتج الحشوية على نقيض ذلك بوجهين الاول انه قد ورد في القران العزيز من الكلام ما لا معنى له كالحروف
المقطعة في اول السورة كقوله تعالى كهيعص طسم ويس وحم وما اشبه ذلك وكقوله تعالى كانه رؤس الشياطين
وما لا فائدة في ذكره كقوله تعالى ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة فقوله عشرة كاملة لا يفيد امرا زائدا على
ما تقدم منه الثاني ان الوقف على الله من قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند
ربنا واجب ومتى كان كذلك لزم كونه تعالى متكلما بكلام لا يفهم منه شيء اما الاول فلانه لولاه لزم كون الواو في قوله تعالى والراسخون
واو عطف ويكون قوله يقولون امنا به واقعا موقع الحال كانه قال قائلين امنا به كل من عند ربنا ويصير ذلك
حالا من المعطوف والمعطوف عليه وهو الله تعالى لوجوب اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحال فيكون الله تعالى من
القائلين امنا به كل من عند ربنا ومن المعلوم خلاف ذلك وايضا فكونها عاطفة يستلزم زيادة الاستثناء واضمار
وهما خلاف الاصل وذلك ان التقدير والا الراسخون في العلم فتعين كونها للاستيناف واما الثاني فلانه يكون علم
تاويل المتشابهات مختصا بالله تعالى مع كونه مخاطبا بها وفيه نظر لانه لا يلزم من عدم علمنا بالتاويل عدم فهمنا له لجواز
حصول الظن بالمراد من اللفظ وهو كاف في صدق الفهم وحصول فائدة الخطاب وكيف لا وعند اكثر الناس ان الادلة
اللفظية لا تفيد العلم وان مراد المتكلم بكلامه المجرد عن القرائن لا يعلمه الا هو اما غيره فانما يحصل له الظن واجيب
عن الاول المنع من عدم افادتها شيئا فان المفسرين ذكروا لها معاني كثيرة واحسنها انها اسماء السور واما رؤس
الشياطين فان العرب كانوا يستقبحون ذلك ويستنكرونه ويضربون به المثل في القبح فهو ايضا مما لا يفهم مطلقا
واما قوله عشرة كاملة فهو كلام مفيد والغرض منه التاكيد وهو معنى مقصود زائد على المعنى المؤكد وعن
الثاني المنع من كون واو والراسخون للاستيناف بل يجب حملها على العطف لكونها حقيقة فيه ولا يلزم من كونها عاطفة
عود ضمير يقولون الى المعطوف عليه وان كان هذا القول واقعا موقع الحال لجواز اختصاصه بالمعطوف ويجب القول

عرفت القرينة الحالية وهي الدليل الدال على استحالة عوده الى الجميع وقد جاءت الحال مختصة بالمعطوف
كما في قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة قال البحث الثاني يمتنع ان يعني الله تعالى بشيء ويريد خلاف ظاهره من غير بيان والا لزم
الاغراء بالجهل ولانه بالنسبة الى غير ظاهره مهمل اقول هذا هو الامر الثامن من الامور التي يتوقف عليها الاستدلال بكلام الشارع على الاحكام وهو انه
يمتنع ان يعني الله تعالى بشيء ويريد خلاف ظاهره من غير بيان خلافا للمرجئة فانهم جوزوا ذلك ومخالفيهم المرجئة واستدل المص على ذلك بوجهين الاول ان ذلك
ملزوم للاغراء بالجهل واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان ظاهر اللفظ اذا دل على معنى ولم ينصب المتكلم قرينة تدل على ارادة لا ظاهره كان ذلك
المعنى وذلك معلق بالوجه واذا لم يكن ذلك المعنى مراد اللافظ كان اعتقاد ارادته له جهلا وحينئذ يكون اطلاق اللفظ
المذكور مع عدم ارادة معناه اغراء للسامع بذلك الاعتقاد الجهل وهو باطل واما بطلان اللازم فلان الاغراء بالجهل قبيح
والله تعالى منزه منه على ما ثبت في علم الكلام وقد ظهر من ذلك ان الاغراء بالجهل انما يلزم من الخطاب باللفظ مع عدم
ارادة ظاهره والمص جعله لازما لارادة خلاف ظاهره وفيه نظر لجواز ارادة ظاهره بالفعل وخلاف ظاهره منه ولكن لا يتحقق الاغراء
بذلك الجهل الثاني ان اللفظ الظاهر الدلالة بالنسبة الى غير ظاهره مهمل غير مفيد لانه لم يوضع له وقد تقدم امتناع
خطابه تعالى بالمهمل وفيه نظر فان الذي تقدم انما هو امتناع الخطاب بالمهمل مطلقا اعني الذي لا يفيد شيئا البتة لكونه
نقصا ولا كذلك ما نحن فيه فانه يفيد للسامع فهم ظاهره سواء كان مرادا للمتكلم او لم يكن ولا يلزم من كونه مهملا بالقياس
الى معنى كونه مهملا مطلقا قال البحث الثالث اقول اختلفوا في انه هل يوجد في الادلة النقلية ما يفيد اليقين ام لا
فمنع منه جماعة وهو الذي ذهب اليه فخر الدين في المحصول والمفصل وجوزه اخرون احتج الاولون بان افادة الدليل النقلي اليقين
يتوقف على مقدمات عشر غير يقينية والموقوف على ما ليس بيقيني يمتنع ان يكون يقينيا المقدمة الاولى نقل اللغة والنحو
والتصريف وهي ظنية اما اللغة فظاهر لان المرجع في كون اللفظ موضوعا للمعنى انما هو الى نقل اهل اللغة والاجماع واقع
على عدم عصمتهم وعدم تواترهم وحينئذ يجوز عليهم الكذب والغلط والتصحيف وقد غلط بعضهم بعضا واما النحو والتصريف
فلاختلاف الكتاب باختلافهما والمرجع فيهما انما هو الى اشعار القدماء وذلك موقوف على مقدمتين احديهما كون هذا الشعر
عن الشاعر المنسوب اليه وذلك انما يثبت من نقل الآحاد ونقل الآحاد غير مفيد للعلم وايضا فان الروايات عنهم
والمراسيل مردودة عند الاكثر وثانيهما حجية قول الشاعر وهو غير معلوم لعدم عصمته وحينئذ يجوز غلطه ولحنه وقد
لحن المتاخرون كثيرا من المتقدمين الثانية عدم الاشتراك اذ على تقدير كون اللفظ مشتركا بين المعنى المعلوم
وضعه له وبين غيره لا يتعين حينئذ ارادة ذلك المعنى من اللفظ وعدم الاشتراك ظني الثالثة عدم المجاز فان حمل اللفظ
على حقيقته انما يجب اذا لم يكن مجازه مرادا لكن عدم ارادة المجاز ظني الرابعة عدم النقل فان حمل اللفظ على معناه الاصلي انما يتحقق

عند عدم نقله الى معنى آخر اذ على تقدير نقله يجب حمله على المعنى المنقول اليه وعدم النقل ظنى الخامس عدم الاضمار
فان حمل اللفظ على ظاهره انما يتحقق عند عدم اضمار ما يدل على خلاف ذلك الظاهر وعدم الاضمار ظنى السادس عدم
ظاهر مما مر السابع عدم الناسخ اذ على تقديره لا يبقى الحكم المدلول عليه بالدليل السابق ثابتا وعدمه ظنى الثامن عدم التقديم والتأخير لتغير المعنى
بذلك وهو ظاهر وانتفاؤه ظنى التاسع عدم المعارض النقلى الراجح عليه اذ على تقدير وجوده يتعين العمل به والعدول عن الدليل المرجوح وعدمه ظنى وهذا
لم يتعرض له المص هنا واشار اليه فى النهاية ولا بد منها العاشر عدم المعارض العقلى اذ على تقدير وجود دليل عقلى يدل
على نقيض مدلول الدليل النقلى يجب العمل به وتاويل الدليل النقلى اذ لو رجح النقلى عليه لزم ابطال النقلى فان الدليل
العقلى اصل الدليل النقلى فلو ابطل الدليل العقلى لمعارضة الدليل النقلى لابطل النقلى ايضا ضرورة استلزام بطلان الاصل
بطلان الفرع فتعين ما قلناه من تاويل النقلى والعمل بالعقلى والمص لم يرتض هذا القول وادعى ان الخصم خالف بدليل علمنا بتواتر
بعض اللغات ككون لفظتى السماء والارض موضوعتين لمعنييهما وكذا فى النحو والتصريف فان كون الفاعل مرفوعا والمفعول
منصوبا والمضاف اليه مجرورا متواتر وكذا زيادة حروف المضارعة وابدال الهمزة الفا وياء وواوا معلوم بالضرورة وامثال
ذلك وبانا نعلم ان المراد من محكمات القران العزيز مثل قوله تعالى قل هو الله احد الله لا اله الا هو وامثال ذلك
ظواهرها وان هذه القوادح منتفية عنها علما قطعيا لا يقبل التشكيك فيكون الدليل المؤلف من امثال تلك المحكمات يقينيا

قال البحث الرابع خطابه تعالى اقول يريد الاشارة الى كيفية الاستدلال بخطاب الله تعالى على الاحكام الشرعية فمهد
لذلك قاعدة وهى ان اللفظ الصادر من الشارع اما ان يكون له حقيقة شرعية اولا فان كان الاول وجب حمله على تلك الحقيقة
سواء كان له حقيقة اخرى عرفية او لغوية يمكن حمله عليها اولا لان الظاهر ان الشارع انما يتكلم على وضعه فان لم يكن او كان
حقيقة شرعية وتعذر حمله عليها فان كان له حقيقة عرفية غالبة على اللغوية وجب حمله عليها لان المعنى العرفى الغالب
هو المتبادر الى الذهن عند الاطلاق دون اللغوى فان تعددت العرفية بان كان اللفظ مستعملا عند قوم فى معنى وعند غيرهم فى غيره
حمل عند كل واحد من الطائفتين ذلك اللفظ على ما هو متعارف عندهما ويجب ان يكون الله تعالى اراد ذلك اذ لولاه لزم خطابه تعالى
بما له ظاهر من غير ارادة ظاهره مع تجرده عن القرينة وقد تقدم بطلانه واذا لم يغلب العرفية على اللغوية بل كانا
متساويتين كان اللفظ مشتركا بينهما لا يحمل على احدهما الا بالقرينة المرجحة لارادته وان لم يكن له حقيقة عرفية او
كانت وتعذر حمل اللفظ عليها حمل على الحقيقة اللغوية فان تعذر فعلى المجاز ثم المجاز اما ان يكون متحدا او متكثرا فان كان
الاول تعين للارادة وان كان الثانى فان ترجح احدها وجب الحمل عليه وان لم يترجح احدها او كان الراجح متعددا متساويا
كان كاللفظ المشترك لا يفتقر فى حمله على احدها على التعيين الى قرينة موجبة لذلك اذا تقرر هذا فاعلم ان اللفظ الشرعى

اما ان يدل على الحكم الشرعي بلفظه او بمعناه والاول اما ان يستغني في دلالته عن انضمام غيره اليه او يفتقر
الى انضمامه فالاول كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا فان هذا الكلام من الخطاب مستغن في دلالته على الحكم المذكور فيه من غيره
الى انضمام غيره والثاني وهو المحتاج في دلالته الى انضمامه بحيث يكون المجموع الحاصل منه ومن ذلك الغير المنضم دالا على
الحكم فينقسم الى اربعة اقسام بحسب انقسام ذلك المنضم فانه قد يكون خطابا اخر وقد يكون اجماعا وقد يكون قياسا عند من
يقول بكونه حجة وقد يكون شهادة حال المتكلم والاول اما ان يكون كل واحد من ذينك الخطابين دالا على مقدمة مناسبة
للمقدمة التي يدل عليها الاخر بحيث ينتظم منهما قياس منتج للحكم مثل قوله تعالى افعصيت امري الدال على ان تارك المامور به
عاص مع قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم الدال على ان كل عاص يستحق العقاب فانهما ينتجان ان تارك المامور به
يستحق العقاب وهو معنى كون الامر للوجوب واما ان يكون احدهما دالا على تعيين مدة لامرين والاخر دالا على تعيين بعض
تلك المدة لاحدهما فانهما يدلان على تعيين باقي المدة للاخر مثل قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله وفصاله
في عامين فانهما يدلان على ان اقل الحمل ستة اشهر واما الثاني فكما اذا دل الخطاب على ان الخال يرث ودل الاجماع
على ان الخالة بمثابته في الارث فانهما يدلان على ان الخالة ترث لاستلزامهما متصلة موجبة استثني فيها عين
مقدمها فانتجت عين تاليها هكذا كلما كان الخال وارثا كانت الخالة وارثة لكن الخال وارث ينتج فالخالة وارثة فالمتصلة
دل عليها الاجماع والمقدمة الاستثنائية دل عليها الخطاب واما الثالث فكما اذا دل الخطاب على تحريم الربا في البر ودل
القياس على مساواة التفاح له فانهما يدلان على تحريم الربا في التفاح لاستلزامهما متصلة موجبة دل عليها القياس ودل على
مقدمتها الاستثنائية واستثناء عين مقدمها الخطاب كما تقدم واما الرابع فكقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما
جماعة فانه متردد بين كونه بيانا للحكم العقلي وهو ان اقل الجمع اثنان وبين كونه بيانا للحكم الشرعي وهو كونه مبينا للسفر
حيث كان نهى عليه السلام عن السفر الا في جماعة فشهادة حاله عليه السلام من حيث كونه مبعوثا لبيان الاحكام الشرعية دون العقلية
ترجح الاحتمال الثاني على الاول واما ما يدل على الخطاب بمعناه وهي الدلالة الالتزامية فنقول ذلك المعنى المدلول
عليه بالالتزام اما ان يكون مستفادا من معاني الالفاظ المفردة او من تركيبها فالاول قسمان احدهما ان يكون المعنى
الالتزامي شرطا للمعنى المطابقي ويسمى هذه الدلالة دلالة الاقتضاء ثم شرطيته قد يكون مستفادة من العقل
كقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان فان العقل دل على ان هذا المعنى لا يصح الا اذا اضمر فيه رفع المؤاخذة
او الحكم الشرعي والا لزم الكذب على الشارع لوقوع الخطاء والنسيان من الامة وهو ممتنع هكذا قيل وفيه نظر اما
اولا فلانه من عدم صحة هذا الكلام من دون انضمام هذا الفهم وذلك لان الامة عبارة عن مجموع المسلمين

والخطاء والنسيان تفعا عنهم وان جاز على احادهم لما يأتي في الاجماع واما ثانيا فلانا لا نسلم ان هذا المعنى مستفاد
من اللفظ المفرد بل الظاهر هو انه انما لزم من التركيب فقد يكون بشرطية مستفادة من الشرع كمذهب العتق فانه
يدل على وجوب تحصيل الملك لكونه شرطا للعتق واستفيد ذلك من قوله عليه السلام لا عتق الا في الملك والثاني ما
يكون شرطا للتأكيد كاباحة الضرب على اباحة الايلام واما اذا كان تابعا للتركيب فاما ان يكون من مكملات المعنى المقصود
او يكون فالاول كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب لان الغرض من تحريم التأفيف الا يتأذى الوالدان وانما يكمل بتحريم الضرب ويسمى هذه الدلالة
بمفهوم الموافقة والثاني كدلالة التخصيص بالذكر على التخصيص بالحكم مثل في الغنم السائمة زكوة ويسمى دليل الخطاب ودلالة المفهوم
وكدلالة التخصيص بالذكر على التخصيص بالحكم عند من يقول به قال المقصد الثاني في الامر قوله لما فرغ من المباحث
المتعلقة باللفظ الذي هو مشترك الامر والنهي وغيرهما شرع في المباحث المتعلقة بانواع مخصوصة منها وبدأ بمباحث الامر والنهي
لدلالتهما على الاحكام دون غيرهما وبدأ بالامر لتعلقه بجانب الوجود واخر النهي عنه لتعلقه بجانب العدم واعلم
ان لفظة الامر حقيقة في القول المخصوص اعني الدال على طلب الفعل اتفاقا وانما الخلاف في انها هل هي مع ذلك حقيقة في غيره ام لا فالمحققون
على انها ليست كذلك وبعض الفقهاء ذهب الى انها حقيقة في الفعل ايضا وزعم ابو الحسين البصري انها مشتركة بين القول
المذكور وبين الشيء وبين الصفة وبين الشأن والطريق والحق الاول لنا انها لو كانت حقيقة في غير القول المخصوص مع كونها
حقيقة فيه لزم الاشتراك وقد تقدم كونه على خلاف الاصل واحتج القائلون بانه حقيقة في الفعل ايضا بان اهل اللغة
استعملوا لفظة الامر في الفعل ومتى كان كذلك كانت حقيقة فيه اما الاول فيدل عليه القران العزيز والشعر والعرف
اما القران فكقوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور والمراد بالامر هنا الافعال العجيبة التي فعلها الله تعالى في ذلك الوقت
وقوله تعالى اتعجبين من امر الله واراد به الفعل وقوله وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وتجري في البحر مسخرات بامره وما
امر فرعون برشيد والمراد فعله واما الشعر فكقول الشاعر لامر ما يسود من يسود واما العرف فكقول العرب لامر ما جدع
قصير انفه وكقولهم امر فلان مستقيم والمراد طريقته وفعله ويقولون هذا امر عظيم ورايت امرا هالني واما الثاني
فلما عرفت من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة اجاب المص بالمنع من دلالة الاستعمال على الحقيقة وذلك لان الاستعمال
يوجد تارة مع الحقيقة وتارة مع المجاز فهو مشترك بينهما اعم منهما فلا يكون دالا على احدهما على التعيين لان العام
لا يدل على الخاص المعين من جزئياته باحد الدلالات الثلث هذا اذا كانت نسبة العام الى جزئياته على السواء واما
مع كونه اولى باحدهما من الاخر كما في مسئلتنا هذه فان كون الاستعمال مجازا اولى من كونه حقيقة لاستلزام الثاني الاشتراك دون
الاول كما تقدم واجيب ايضا بالمنع من ان لفظة الامر في الفعل ويجوز ان يكون المراد بالاية الاولى القول

ولو سلم ارادة الفعل لكن لا نسلم انه اطلق عليه لفظة الامر لخصوص كونه فعلا بل لعموم كونه شانا وكذا الاية الثانية وقوله وما امر فرعون
برشيد يحتمل ان يكون المراد به القول بل الظاهر ذلك بدليل قوله قبل ذلك فاتبعوا امر فرعون اى اطاعوه فيما امرهم واما قوله وما
امرنا الا واحدة كلمح بالبصر فيمتنع اجراؤه على ظاهره لاستلزامه وحدة فعله تعالى وانه لا يحدث الا كلمح بالبصر اشياء ومن المعلوم انه
ليس كذلك ويحتمل ان يكون المراد والله اعلم انه تعالى شأنه اذا اراد شيئا وقع كلمح البصر وقوله مسخرات بامره المراد الشأن لان الجري في
التسخير ليس بفعله بل بقدرته تعالى ويمكن ان يجاب ايضا بان الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما مر والمجرد عن القرائن وههنا ليس كذلك
فان ادعوا ان هذه الصيغة المجردة عن القرينة الدالة على ارادة الفعل منعنا لكون الفعل مرادا منها بطل احتجاجهم بالطريق الرابع [illegible]
من قال هذا امر لم يفد السامع اى هذه الامور اراد ولو قال هذا امر بالفعل او امر فلان مستقيم او تحرك الجسم لامر او جاء زيد لامر
فهم السامع من الاول القول ومن الثاني الشأن ومن الثالث الشيء ومن الرابع انه جاء لغرض من الاغراض وتردد الذهن
بين فهم هذه المعاني عند اطلاق لفظ الامر دليل على اشتراكها بينها اذ لو كانت حقيقة في احدها لتبادر الى الفهم وكذا لو كان
حقيقة في امر مشترك بينها والجواب المنع من التردد عند اطلاق لفظة الامر بل المدعى انه يتبادر القول الى الفهم والهاء في قوله
فيه مع الحقيقة عائدة الى الفعل وعلى ما يتعلق به والهاء في قوله فلا يحتمل الا الاشتراك لان به عائدة الى الاستعمال
وفي قوله عليه عائدة الى كونه حقيقة قال البحث الثاني في حده وهو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء وهذا الطلب
معلوم لكل عاقل وهو غير الصيغة لعدم اختلافه باختلاف اللغات ولوجوده من الساهي والغافل والنائم انتفائه
وهل هو الارادة او غيرها الحق الاول فانا لا نعلم الزائد على الارادة ولا يجوز وضع اللفظ الظاهر لمعنى غير معقول وقال
اشتقاق الطلب مغاير للارادة لان الله تعالى امر الكافر بالطاعة ولم يردها منه لانه عالم بعدم ايقاعها منه فيكون تكليفه
بها تكليفا بالمحال ولصحة ان يريد منك الفعل ولا امر له به ولامر السيد عبده بفعل لا يريد ايقاعه منه طلبا لاظهار
عذره والجواب المنع من عدم ارادة الطاعة من الكافر والعلم لا يؤثر في المعلوم وتمام الاستقصاء في هذه المسألة
مذكور في كتبنا الكلامية ونفي الامر معناه نفي الالزام وان كان يريد ايقاع الفعل اختيارا والطلب والارادة متساويان
في امر السيد لعبده والجواب [illegible] وهو انه وجد منه صورة الامر وان لم يريده ولم يطلبه اقول لما بين ان لفظ الامر
موضوع للقول المخصوص شرع في تعريف ذلك القول فقوله طلب جنس شامل لطلب الفعل وطلب الترك الذي هو النهي
وبه يخرج ما ليس بطلب من انواع الكلام كالاخبار والتهديد وغيرهما واما قوله الفعل فصل يميزه عن النهي والمراد
بالفعل ههنا ما يعم القول ايضا لئلا يندرج فيه الامر بالامر والنهي وبالخبر وغير ذلك من انواع الكلام وقوله على جهة الاستعلاء
ليخرج الدعاء والالتماس ولم يعتبر العلو كما اعتبره جماعة من المعتزلة ليصح الامر بدونه بدليل قوله تعالى حكاية

من فرعون ما قال امرتك وقول عمرو بن العاص لمعاوية امرتك امرا جازما فعصيتني فكان من التوفيق قتل ابن هاشم وهذا الحد
هو الذي ذكره فخر الدين في المحصول واختاره المصنف رحمه الله في النهاية وفيه نظر فان الامر عند البعض هو الطلب للفعل
بالقول بل هو القول الدال على الطلب فحده فخر الدين ايضا في بعض كتبه بانه اللفظ الدال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء فاللفظ
جنس وقيد بالدال ليخرج المهمل وقوله على طلب الفعل ليخرج ما لا يدل على طلب اصلا كالخبر والتمني ونحوهما وما يدل على
طلب الترك كالنهي وقوله على سبيل الاستعلاء ليخرج الدعاء والالتماس والمراد بالدلالة الدلالة المطابقية لا الالتزامية والا لانتقض طرده
بمثل قول الانسان لغيره مستعليا عليه لا تستقر في هذا المكان او لا تسكت فانه يدل على طلب الفعل وهو الخروج من المكان في
المثال الاول والكلام في المثال الثاني وعلى قول الاشاعرة ان المطلوب بالنهي فعل ضد الفعل ينتقض الحد في طرده ايضا ويرد
على عكس الحدين المذكورين مثل قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور وقوله وما نهاكم عنه
فانتهوا وبمثل اسكتوا عما سكت الله عنه فانها اوامر لا يصدق احد الحدين على شيء منها ويرد على طردهما مثل اطلب منك
الفعل لانه انما يدل بالوضع على الاخبار بطلب الفعل لا على نفس الطلب فيمكن ان يقال على الثاني انه منقوض بمثل
طلب الفعل فان قلت المراد بقولنا الدال على طلب الفعل الدال على وجود الطلب لا على ماهيته خاصة قلت فينتقض
بقولنا اوجب طلب الفعل والجواب الحق ان المراد باللفظ الدال اللفظ المفيد فائدة تامة لان الامر من جملة اقسام الكلام
التام وح يندفع النقض بالقول المذكور وقد نقل عن اكثر الاصوليين حدود ردية مثل قول القاضي ابي بكر انه
القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به وهو مردود باعتبار كون كل من المامور والمامور به مشتقا من الامر فيتوقف
معرفتهما عليه فتعريفه بهما يكون دورا ولتعريف الطاعة بانها موافقة الامر فيكون الامر معرفا لها فلو كانت
معرفة له دار ايضا وكقول المعتزلة الامر هو قول القائل لمن دونه افعل او ما يقوم مقامه في الدلالة ليدخل فيه
الامر بغير العربية فانه منقوض طردا وعكسا اما الاول فلصدق هذا التعريف على التهديد وغيره من المعاني
الانشائية مع كذب الامر على كل واحد منها واما الثاني فلصدق الامر على الصيغة الصادرة من الادنى الى الاعلى
حال استعلائه مع كذب التعريف المذكور عليه وايضا فيه لفظة او وهي موضوعة للشك والابهام وهما ينافيان
التحديد واعلم ان هذا الطلب امر معلوم لكل عاقل لانه يامر وينهى ويدرك تفرقة ضرورية بينهما وبين طلب
الفعل وطلب الترك وبين الطلب والخبر وهذا ادل دليل على كونه معلوما وهو مغاير للصيغة الدالة عليه ضرورة
الدليل المذكور ولان الصيغة مختلفة بحسب اختلاف اللغات والامر الطلبي متحد لا يختلف ومن ثم كانا متغايرين او
الصيغة منفكة عن الطلب عند صدورها من الساهي والنائم والغافل فلا يكون هو اياه والا لانفك الشيء عن نفسه

للارادة قالت الاشاعرة نعم وانكره المعتزلة وزعموا ان الطلب عبارة عن ارادة المامور به وهو لقولنا ان الزائد
على الارادة غير معقول لنا ولو ثبت لكان امرا خفيا في الغاية لا يدركه الا الافراد من العقلاء وح لا يجوز وضع الا[مر]
المتداولة بين الخاص والعام بازائه لاستحالة وضع اللفظ الظاهر المشهور لامر غير معقول اصلا او
غاية الخفاء بل الواجب جعلها موضوعة في اللغة للمعنى المتعارف بينهم واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول
انه تعالى امر الكافر الذي علم منه عدم الطاعة بها ولم يردها منه لكونها ممتنعة والا لانقلب علمه تعالى
جهلا وانه محال والممتنع لا يكون مرادا لله تعالى اتفاقا فقد ثبت وجود الامر من دون الارادة ويلزم منه وجود
الطلب من دون الارادة لكون الطلب اما نفس الامر او لازما له الثاني انه يصح ان يقول الانسان لغيره اريد منك الفعل
ولا امرك به ولو كان الامر عبارة عن الارادة لم يصح ذلك لكونه ح متناقضا وفيه نظر لانه انما يدل على مغايرة الارادة للا[مر]
وما اظن احدا ادعى اتحادهما وليس دالا على مغايرة الارادة للطلب الذي هو المطلوب اللهم الا ان يقال ان الامر
عبارة عن الطلب فيكون الاستدلال صحيحا الا انه ممنوع ولو عكس وقال لا اريد منك الفعل ولا امرك به لزم المغايرة ايضا لو
لو صح هذا القول الثالث ان السيد قد يامر عبده بما لا يريد كما لو ضربه فتوعد الملك بالمؤاخذة اذا كان لا
لموجب فاعتذر بانه لا يمتثل امره فطلب الملك امتحانه بان يامره في حضرته بامر فان السيد يامره بفعل ولا يريده
منه فقد وجد الامر من دون الارادة ويلزم منه وجود الطلب من دونها لما تقدم فتغايرا واجيب اما عن
الاول ب[illegible] من عدم ارادة الطاعة ممن علم منه استمرار عدمها ومن استقلالها على تقدير تعلق علمه تعالى
وعدمها اذ العلم لا يؤثر في المعلوم لكونه حكاية عنه والاستقصاء في هذه المسئلة يعني عدم اقتضاء علم العبد
الامتناع والوجوب مذكور في كتب الكلامية وعن الثاني بان المراد بالامر المنفي الالزام مع كونه مريدا
لايقاع الفعل اختيارا فكأنه قال اريد منك الفعل ولا الزمك به مع انه يعارض بانه يحسن ان يقول اطلب
منك الفعل ولا امرك به ولهذا استقبح الناس ان يقول السائل للملك امرك بكذا ولا يستقبحون اطلب
منك كذا والتحقيق ان الامر ليس عبارة عن مجرد الطلب والارادة بل عن جملة جزؤها الطلب والارادة
وح لا يلزم من ثبوت الارادة وانتفاء الامر انفكاك الامر عن الارادة لانها اعم منه بل يلزم عكسه وعن
الثالث ان السيد في تلك الحالة كما لا يريد الفعل المامور به كذا لا يطلبه والارادة والطلب متساويان في
الانتفاء عن ذلك الفعل المامور به واجيب عنها بجواب واحد وهو انه انما وجد صورة الامر من غير امر واعلم ان
ان الدليل الاول المذكور للاشاعرة موضع نظر ذلك ان قوله فيكون تكليفه بها تكليفا بالمحال لعدم

لدليل منفصل فحينئذ لم يتمكن فهمه بها اما فيتفق اتفاقا وكان وقوعها بها الا عند هم والتكليف بمثل هذا المحال لا يمتنع عنه ولو قال
بدله فيكون ابتلاعها بها الا اذا يكون مراد له ثم كان اجود ق البحث الثالث اعلم ان الصيغة تدل على الطلب بالوضع
فلا تفتقر الى الارادة كغيرها من الالفاظ احتج الجبائيان بان المميز بين الامر والتهديد هو الارادة والجواب انها حقيقة في الطلب مجاز
في غيره ولا اثر لارادة المامور به في صيرورة الصيغة امرا لانها لا انها دالة بالوضع على الارادة فلا يفيد الصيغة
الدالة عليها صفة كالمسميات مع الاسماء وقد تقوم صيغة الامر مقام الخبر مثل اذا لم تستحي فاصنع ما شئت و
بالعكس مثل والوالدات يرضعن اولادهن لاشتراكهما في الدلالة على وجود الفعل وكذا النهي مثل لا تنكح المرأة على
عمتها او خالتها اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل ثلث الاولى في ان دلالة صيغة الامر على الطلب يكفي
في تحققها الوضع من غير افتقار الى ارادة اخرى وهو قول الكعبي وخالف في ذلك ابو علي وابو هاشم الجبائيان وزعما
انه لا بد مع ذلك الوضع من ارادة اخرى واختار المص الاول واحتج عليه بان هذه الصيغة موضوعة لمعنى
هو الطلب فلا يفتقر في دلالتها عليه الى ارادة كسائر الالفاظ الموضوعة لمعانيها مثل دلالة كل من لفظي الانسان
والفرس على معناهما احتج الجبائيان بانا نميز بين الصيغة اذا كانت امرا وبينها اذا كانت تهديدا ولا مميز بينهما
الا الارادة فبدونها لا يتحقق دلالة الصيغة على الطلب والجواب ان الصيغة انما تفتقر في دلالتها على الطلب
الى امر اخر غير الوضع من ارادة او غيرها لو كانت حقيقة في غيره كالتهديد وغيره اما اذا كانت حقيقة في الطلب خاصة
مجازا في غيره كانت مفيدة للطلب عند اطلاقها مجردة عن القرائن كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها المتحدة ولو
سلم كون الصيغة مشتركة بين الامر والتهديد وانها تفتقر في دلالتها على الامر الى قرينة زائدة على الوضع
لم يجز كون تلك القرينة عبارة عن الارادة بل يجب كونها غيرها لان الارادة من امر باطني خفي لا يطلع عليه السامع
فلا يفيده تميزا اصلا والحق ان التهديد انما يفهم من الصيغة عند اقترانها بما يدل عليه اما عند تجردها عن القرائن فلا
يفهم منها الا طلب الفعل المسئلة الثانية ذهب ابو علي وابنه الى ان ارادة المامور به مؤثرة في صيرورة الصيغة
امرا وانكره المحققون واستدل المص طاب ثراه على بطلان مذهبهما بان الصيغة موضوعة لذلك لا الارادة ودالة
عليها كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها فلا تكون مفيدة لها صفة الامرية قياسا على غيرها من المسميات
مع اسمائها وفيه نظر منشاؤه ضعف القياس والحق ان يقال ان اراد مدعي تاثير الارادة في كون الصيغة
امرا انها مؤثرة في وضع الواضع اياها بازاء الامر كان ظاهر الاستحالة وان اراد ان الصيغة الشخصية المجردة
عن تلك الارادة ليست امرا حقيقة فهو حق بل يكون اللافظ مستعملا لها في غير موضوعها كاستعماله اياها

في الخبر وغيره وقد اعترف المصنف بذلك حيث قال ان امر السيد عبده للتمهيد عذره ليس امرا حقيقة بل هو صورة
الامر وذلك لعدم الارادة للمأمور به وقد اعترف ههنا بان صيغة افعل التي هي عبارة عن الامر عين
للارادة وقد ابى في ذلك من قبل وزعم انها موضوعة للطلب المغاير للارادة المسئلة الثانية اقامة كل من لفظي الامر
والنهي مقام الخبر وبالعكس اعلم انك قد عرفت فيما تقدم من ان اللفظين اذا تشابه معناهما او كان بينهما علاقة
معتبرة في اللغة جاز اطلاق كل واحد منهما على معنى الآخر ولما كان الخبر مشابها للامر من حيث دلالته على الفعل الما
وطلب تحصيله ومشاركة الخبر اياه في ذلك صح ان يطلق كل من اللفظين على معنى الآخر وقد وقع ذلك في الكتاب
العزيز والسنة المقدسة اما اطلاق لفظة الخبر على الامر فكقوله تعم والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء
وكقوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين والمراد هن بذلك واما عكسه فكقوله عليه السلم اذا لم تستحي
فاصنع ما شئت وكذا الكلام في النهي فان الخبر يشاركه في مدلوله فان قول القائل اطلب منك ترك القيام دال على
ما يدل عليه قوله لا تقم فصح اطلاق لفظ كل منهما على الآخر فاطلاق لفظ الخبر وارادة النهي كثير كقوله تعالى لا يمسه
الا المطهرون وقوله لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا تنكح اليتيمة حتى تستأمر معناه ولا تنكحوا الى غاية الا...
قال قدس الله سره الفصل الثاني في مدلول الصيغة وفيه مباحث الاول في ان الامر للوجوب صيغة افعل
تستعمل في معان متعددة كالايجاب والندب والارشاد والتهديد والاهانة والدعاء وهي حقيقة في الاول
وقيل مشترك بين الاول والثاني وقيل القدر المشترك لنا قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك ذمه
على ترك السجود عقيب الامر ولولا انه للوجوب لما استحق الذم بمجرد الترك وقوله تعالى واذا قيل لهم
اركعوا لا يركعون ذمهم على الامتناع عقيب الامر وقوله تعم فليحذر الذين يخالفون عن امره امر مخالف الامر
بالحذر ولولا العقاب لما حسن التحذير ولان تارك المأمور به عاص والعاصي يستحق العقاب لقوله عليه السلام
لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك نفي الامر مع ثبوت الندبية ونفي الامر لثبوت المشقة المنافية
قبولها في خبر بريرة ولحسن ذم العبد على الترك ولان حمله على الوجوب احتراز من الضرر المظنون اقول
لما ذكر ان لفظة الامر حقيقة في القول الدال على طلب الفعل شرع في ذكر مدلول ذلك القول مفصلا واعلم
ان صيغة افعل يستعمل في خمسة عشر معنى على سبيل البدل الاول الايجاب كقوله تعم اقم الصلوة الثاني
الندب كقوله تعم فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا الثالث الارشاد كقوله تعم واشهدوا اذا تبايعتم
وهذه الثلثة مشتركة في طلب تحصيل المنفعة الا ان المصلحة في الاولين اخروية وفي الثالثة دنيوية اذ الا...

لا ينقص ثوابه لا يزداد بالإشهاد ولا يعدمه الرابع التهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم الخامس الإهانة
كقوله تعالى ذق إنك أنت العزيز الكريم السادس الدعاء مثل ربنا اغفر لنا السابع الإباحة كقوله تعالى وإذا
حللتم فاصطادوا الثامن الامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله التاسع الإكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام
آمنين العاشر التسخير كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين الحادي عشر التعجيز كقوله فأتوا بسورة من مثله
الثاني عشر التسوية فاصبروا أو لا تصبروا الثالث عشر التمني ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي بصبح وما الإصباح منك
بأمثل الرابع عشر الاحتقار كقوله تعالى ألقوا ما أنتم ملقون الخامس عشر التكوين كن فيكون والمصنف اقتصر على
ذكر الستة الأول والاتفاق واقع على أن هذه الصيغة ليست حقيقة في جميع هذه المعاني الأكثر منها
كالتعجيز والتحقير والإهانة والتسوية لأنه لا يفهم من مجرد الصيغة بل إنما يفهم منها عند اقترانها بقرائن دالة
على خصوصياتها وإنما الخلاف فيما هي حقيقة فيه من هذه المعاني فذهب الشافعي وأكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين
كأبي علي الجبائي في أحد قوليه وأبي الحسين البصري وفخر الدين الرازي إلى أنها حقيقة في الأول أعني الوجوب وهو
اختيار المصنف وقال في النهاية إنها موضوعة لغة للطلب المطلق الشامل للوجوب والندب ومن حيث الشرع للوجوب
وذهب جماعة من المتكلمين والفقهاء إلى أنها حقيقة في الندب وهو منقول عن الشافعي أيضا وعن أبي هاشم
وزعم بعضهم أنها حقيقة في الإيجاب دون الوجوب وفرق بينهما بأن الإيجاب دلالة الأمر على أن الآمر أوجب الفعل على
المأمور به والوجوب دلالة الأمر على أن المأمور به صفة الوجوب وهذا الفرق يتم على رأي [illegible]
وقال السيد تعني أنها مشتركة بين الوجوب والندب من حيث اللغة والعرف الشرعي خصصها بالوجوب
وقال آخرون إنها مشتركة بينهما مطلقا وقال آخرون إنها حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو ترجيح الفعل
وقال قوم إنها مشتركة بين الوجوب والندب والإباحة والتهديد وزعم آخرون أنها مشتركة بين الثلاثة الأول وبعضهم جعلها موضوعة [illegible]
[illegible] أنها حقيقة في طلب الفعل دون [illegible] لأنا عند سماع هذه الصيغة مجردة عن القرائن نفهم منها طلب الفعل وما سواه
ولو لم يكن حقيقة فيه خاصة لما كان كذلك إذ كونها حقيقة في غيره خاصة يوجب تمام ذلك الغير وكونها حقيقة في
غيره وفيه على سبيل البدل يوجب تردد الذهن بينهما وانتفاء هذين اللازمين يدل على انتفاء ملزومهما وتحقق المدعى
وتوقف الأشعري والقاضي أبو بكر والغزالي في ذلك احتج المصنف على أنها للوجوب بوجوه ثمانية أربعة من الكتاب العزيز
واثنان من السنة واثنان من طريق العقل الأول قوله تعالى مخاطبا لإبليس ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك
وليس المراد الاستفهام لاستحالته على الله تعالى فتعين الذم والتوبيخ ولو لم يكن الأمر للوجوب لما ذم إبليس [illegible]

ترك السجود المامور به وكان له ان يقول لم لا يكون ذلك توجيه على وفيه نظر فانه ان دل فانما يدل على ان الامر للوجوب و
لا يدل على ان صيغة افعل للوجوب الذي هو المطلوب واعترض ايضا باحتمال كون الامر في تلك اللغة مفيدا للوجوب
ولا يلزم من ذلك كونه في لغتنا وشريعتنا كذلك واجيب بان الظاهر يقتضي ترتب الذم على مخالفة الامر فتخصيصه بامر
خاص عار عن خلاف الظاهر وفيه نظر ايضا ولانه لو كان مفيدا في تلك اللغة دون لغتنا لزم النقل المخالف للاصل الثاني
قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم الله تعالى على تركهم ما قيل لهم افعلوه ولولا كون قوله افعلوا للوجوب
لما حسن ذمهم على تركه وفيه نظر لاحتمال ذمهم على تركهم الركوع لاجل امره اياهم به تحقيقا للمخالفة والممانعة
واعترض ايضا بالمنع من كون الذم على الترك بل انما ذمهم على عدم اعتقادهم حقية الامر ويدل على ذلك قوله تعالى
عقيبه ويل يومئذ للمكذبين وايضا الامر قد يفيد الوجوب عند اقترانه بما يدل على ارادته فلم لا يجوز ان يكون
قد اقترن بذلك قرينة دالة على الوجوب كما اجيب عن الاول بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا
عقيب امرهم او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بسبب التكذيب فان الكفار
عندنا معذبون على تركهم العبادات كما يعذبون على تركهم الايمان وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب
تكذيبهم منافيا الذم لقوم اخرين بتركهم ما امروا به وعن الثاني ان الذم مرتب على تركهم الركوع عقيب الامر به
مطلقا فكان ذلك الترك سببا للذم من غير اعتبار القرينة الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم امر الله تعالى مخالف الامر بالحذر من العذاب وتارك المامور به مخالف
للامر بدليل ان المخالفة ضد الموافقة وموافقة الامر العمل بمقتضاه فيضادها ترك العمل بمقتضاه
والامر بالحذر عن العذاب انما يحسن عند قيام مقتضيه فثبت ان تارك المامور به قد وجد
في حقه ما يقتضي نزول العذاب به وترتيب هذا الحكم على هذا الوصف مؤذن بكونه علة له ولا نعني بكون الامر
للوجوب الا هذا وفيه نظر فانا لا نسلم ان تارك المامور به مخالف للامر بل المخالف للامر هو التارك لاجل الامر
على سبيل الممانعة والمشاقة وذلك لا يدل على كون الامر للوجوب بل يدل على تحريم مخالفة الامر بهذا المعنى واعترض
عليه ايضا بالمنع من كون تارك المامور به مخالفا للامر لانا لا نسلم كون موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه
مطلقا بل على الوجه الذي اقتضاه فانه لو اتى به المكلف على وجه الندب وكان الامر دالا على الوجوب
او بالعكس لم يكن موافقا للامر بل مخالفا له فان المخالفة عبارة عن الاتيان بالمامور به على غير الوجه الذي
اقتضاه الامر او نقول لان موافقة الامر عبارة عن اعتقاد حقيته والمخالفة اذن عبارة عن عدم اعتقاد

حقيقته او اعتقاد عدم حقيته سلمنا لكن لا نم ان مخالفة الامر موجبة للعقاب ونمنع دلالة الاية على امر
مخالف الامر بالحذر بل هي الدالة على الحذر عن مخالفي الامر سلمنا ولكن الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر لا على وجوب الحذر نعم يدل على
ذلك بتقدير كون الامر للوجوب لكنه نفس المتنازع فان قلت حسن الحذر مطلقا لانه انما يحسن عند قيام المقتضي لنزول
العذاب قلت لا نم بل يحسن عند احتمال نزول العذاب ايضا وهذا الاحتمال قائم لان هذه المسئلة اجتهادية
لا قطعية سلمنا لكن ذلك يدل على كون امرنا للوجوب فلم قلتم ان كل امر كذلك وايضا فالهاء في امره يحتمل عودها الى الله
تعالى والى رسوله صلى الله عليه وآله لا يدل على ان امر احدهما على التعيين للوجوب والجواب ان العبد اذا
امتثل امر سيده حسن عرفا ولغة ان يقال هذا العبد موافق لامر سيده ولو لم يمتثل امره قيل انه ما وافق امره بل
خالفه وقوله الموافقة عبارة عن الاتيان بمقتضى الامر على الوجه الذي اقتضاه قلنا مسلم ولكن لا نسلم انحصار مخالفة
الامر في الاتيان بالمامور به على غير الوجه الذي اقتضاه الامر بل ندعي ان مخالفة الامر عبارة عن عدم الاتيان
بمقتضاه على الوجه الذي اقتضاه وذلك شامل للمخالفة بالتفسيرين واما قوله موافقة الامر عبارة عن اعتقاد
حقيته فليس بشيء لان ذلك لا يكون موافقة للامر بل للدليل الدال على كونه حقا اذ موافقة الشيء عبارة عن
تقرير مقتضاه ومقتضى الدليل كون الامر حقا واما منع دلالة الاية على امر مخالف الامر بالحذر ودعوى دلالتها
على الحذر عن مخالفي الامر فيبطلهما عدم تعيين المامور بالحذر فان قيل المامور بالحذر هو من تقدم ذكرهم
وهم الذين يتسللون منكم لواذا قلنا المتسللون هم المخالفون عن امره فكيف يامرهم بالحذر عن انفسهم على
تقدير تسليمه فيبقى قوله ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم ضايعا لان يحذر لا يتعدى الى مفعولين
وقوله الاية انما دلت على الامر بالحذر لا على وجوبه قلنا لا ندعي وجوب الحذر الان ولكنه لا اقل من ان يدل على
جوازه وذلك كاف في غرضنا اذ جواز الحذر مشروط بوجود ما يقتضي وقوعه لانه لولا المقتضي لوقوعه لكان الحذر عنه حذرا عما
لم يوجد المقتضي لوقوعه وذلك سفه وهو ممتنع وشرع الامر به قوله انما تدل الاية على كون امر للوجوب فلم قلتم ان كل امر كذلك قلنا الامر
المعصوم بدليل صحة الاستثناء منه بان يقال فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني ولانه تعالى رتب
العقاب على مخالفة الامر وترتب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم ومع تحقق العلة يتحقق الحكم في جميع
صور وجود الوصف واما قوله انه يدل على ان احد امري الله تعالى ورسوله في الجملة واجب وذلك غير مستلزم
لكون امر احدهما على التعيين للوجوب قلنا انه لا قائل بالفرق الرابع تارك ما امر الله ورسوله به عاص وكل عاص
فهو مستحق للعقاب ينتج تارك ما امر الله ورسوله به مستحق للعقاب وهذا معنى كون الامر للوجوب اما الصغرى

فالقول لهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله افعصيت امري وقوله لا اعصي لك امرا والمراد
بالعصيان هنا ترك المامور به واما الكبرى فلقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها
والعرض بالمنع من المقدمتين اما الصغرى فلان العصيان لو كان عبارة عن ترك المامور به لكان قوله تعالى ويفعلون
ما يؤمرون عقيب قوله لا يعصون الله ما امرهم تكرارا عاريا من الفائدة وذلك غير جائز على الحكيم بيان الملازمة ان
عدم العصيان على ذلك التقدير دليل على فعلهم ما امروا به فذكره بعد ذلك يكون تكرارا من غير فائدة وايضا فالمستحب
يكون مامورا به مع كون تاركه غير عاص واما الكبرى فيمنع كليتها بل هي جزئية اذ المراد بهم بعض العصاة لتقييد
عقابهم بالخلود وهذه مخصوصة بالكفار والجواب عن الاول المنع من لزوم التكرار على ذلك التقدير وانما يلزم لو كان
الفعلين في حق امر انه ليس كذلك فان الاول ماض والثاني مستقبل والمعنى لا يعصون الله ما امرهم في الماضي ويفعلون ما يؤمرون
في المستقبل سلمنا لكن عدم عصيان الامر يدل على الاتيان بالمامور به التزاما لا مطابقة ودلالة قوله ويفعلون ما يؤمرون مطابقة
فلا تكرار لحصول التاكيد بالثاني لتمسك الدلالة بالاخرى وكون المندوب مامورا به ليس حقيقة بل مجاز لكونه لازما للوجوب
والكبرى كلية لان من لفظ موضوع للعموم كما يأتي والاصل استعمالها في موضوعها ويمنع من كون الخلود مخصوصا بالكفار
فقد يراد به الزمان المتطاول ولان الحكم رتب على العصيان فيتحقق بتحققه الخامس قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك عند كل صلاة نفى امره اياهم لاقتضاء المشقة عليهم وانما يكون كذلك لو كان للوجوب اذ لو كان للندب لم يكن
عليهم حرج من تركه فلم يتحقق المشقة ولان الندبية ثابتة اتفاقا فلو كان الامر للندب لزم [illegible]
يمتنع لانها [illegible] الذي استدل بهذا الخبر [illegible] بكون المندوب مامورا به قال [illegible] لامتنع [illegible]
[illegible] والاجماع [illegible] الامر بالسواك غير متحقق [illegible]
[illegible] الندب [illegible] فاذا انضم الى ذلك كون الامر موضوعا لطلب الفعل تعين كونه للوجوب
وفيه نظر لان الخبرين [illegible] بعض المندوب غير مامور به لان نتيجة الشكل الثالث لا تكون الا جزئية
[illegible] كون المامور به واجبا لاحتمال كونه مندوبا [illegible] قولنا بعض المندوب غير مامور به [illegible]
السادس حديث بريرة وهي انها اعتقت تحت عبد فكرهته فقال لها النبي عليه السلام راجعيه فقالت اتامرني يا رسول الله
فقال لا انما انا شافع فقالت لا حاجة لي فيه فعقدهم عليه السلام الامر [illegible] الشفاعة [illegible]
وذلك دليل على ان الندب [illegible] مامور به فتعين كون المامور به واجبا لما تقدم من بطلان كونه
موضوعا لغير طلب الفعل [illegible] لو كان ذلك القول امرا لكان واجبا [illegible] النبي صلى الله

عليه وآله وسلم فكان الامر للوجوب وفيهما نظر اما الاول فلما عرفت من ان ثبوت الندبية وانتفاء
الامر لا يدل على عدم كون المامور به مندوبا واما الثاني فلانا لا نسلم انما علمت بانه لو كان امرا لكان عاصيا
مع انه يحتمل ان يكون مرادها من امره عليه الزامه السابع ان العبد اذا لم يفعل ما امره به سيده كان ذمه
العقلاء وعللوا ذمه بمخالفة امر سيده وذلك دليل على صريح تارك المامور به وهو كون الامر للوجوب
الثامن حمل الامر على الوجوب يفيد القطع بعدم مخالفة امر الشارع وحمله على الندب يبقيه في الشك فيه
ومتى كان كذلك تعين حمل الامر على الوجوب اما الاول فلان المامور به ان كان واجبا كان حمله على الوجوب
موجبا للقطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر وان كان مندوبا كان حمله على الوجوب مقتضيا للسعي في
تحصيله بالغ الوجه فلم يتحقق مخالفة الامر على التقديرين واما حمله على الندب فلا يحصل القطع بعدم مخالفة الامر لاحتمال كونه
مندوبا واما لو تقدير كونه واجبا فيتحقق مخالفة الامر واما الثاني فلقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولانه اذا سلك طريقا احدهما امن والاخر
مشتمل على الخوف تعين سلوك الامن وذلك من مقتضيات العقل ولان في مخالفة الامر ضررا مظنونا فيجب دفعه
وانما يتحقق بحمل الامر على الوجوب كما بيناه وفيه نظر فانه لا يدل على القطع من كون الصيغة موضوعة للوجوب
دون الندب لان ما ذكره بعينه وارد على تقدير كون الصيغة مشتركة بين الوجوب والندب بل وعلى
تقدير كونها موضوعة للقدر المشترك بينهما او حقيقة في الندب مجازا في الوجوب **قال** احتجوا
باستعماله في الوجوب والندب والاصل عدم الاشتراك والمجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك والمجاز
قد يصار اليه للدليل وقد بيناه **اقول** لما فرغ من ذكر الادلة على مطلوبه اشار الى ما احتج به الخصم القائل بان
الامر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق طلب الفعل مع جوابه وتقرير الدليل ان يقال الامر
تستعمل تارة في الوجوب وتارة في الندب ومتى كان كذلك كان حقيقة في القدر المشترك بينهما اما الاول فلما تقدم
من قوله تعالى اقيموا الصلاة وقوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واما الثاني فلانه لولا ذلك لكان اما حقيقة في كل واحد منهما
بخصوصه او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر والاول ملزوم للاشتراك والثاني للمجاز وهما خلاف الاصل على ما تقدم فتعين المطلوب والجواب ان المجاز
وان كان مخالفا للاصل فانه يجب القول به للدليل الدال عليه وقد بيناه من الادلة التي تدل على كون الامر حقيقة في الوجوب
وذلك يوجب كونه مجازا فيما عداه مما استعمل فيه كالندب وكالقدر المشترك بينهما ولا لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح
بالنسبة الى المجاز عند التعارض وايضا فالمجاز لازم على تقدير عدم الاشتراك ايضا وقلنا بوضعه للقدر المشترك
بينهما او للوجوب وحده لانه على تقدير كونه للقدر المشترك يكون استعماله في كل واحد بخصوصه على سبيل المجاز

لانه لم يوضع له اللفظ ولاحتياجه في دلالة اللفظ اليه الى قرينة ورجح بكون احتمال كونه مجازا في احدهما دون الآخر ارجح من كونه موضوعا للقدر المشترك لكونه ملزوما لكثرة المجاز قوله في تذنيب الامر الوارد عقيب الحظر للوجوب لوجود المقتضي وانتفاء ما يصلح للمانعية وهو الانتقال من الحظر لتساوي الاحكام في التضاد وقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا معارض بمثل فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين اقول القائلون بان الامر للوجوب اختلفوا في الامر الوارد عقيب الحظر او الاستيذان فقال بعضهم انه للوجوب كالامر المبتدأ وهو اختيار المص وقال الآخرون بانه للاباحة احتج الاولون بان المقتضي للوجوب متحقق وما يدعى كونه معارضا لا يصلح للمعارضة فتعين القول بالوجوب اما الاول فلان المقتضي للوجوب هو الامر على ما تقدم وهو متحقق واما عدم صلاحية ما يدعى معارضته للمعارضة وهو تقدم الحظر المنافي فلكون الاحكام كلها متضادة وكما لا يمتنع الانتقال من الحظر الى الاباحة كذا لا يمتنع منه الى الوجوب والعلم بجواز ذلك ضروري وايضا فقول السيد لعبده اخرج من الحبس الى المكتب يفيد الوجوب مثل امر الحائض والنفساء بالصوم بعد الحظر يفيد الوجوب اتفاقا وفيه نظر للمنع من تحقق المقتضي فانا لا نسلم ان الامر مطلقا للوجوب بل الامر المبتدأ وتساوي الاحكام في التضاد ممنوع فان الوجوب اشد منافاة للحظر اما غيره فافهم فتبصر وان استفادة الوجوب معه وافادة امر السيد الوجوب للقرينة والحائض والنفساء مامورتان بالصوم عند زوال المانع فالوجوب مستفاد من الامر السابق لا من امر آخر واحتج النافي بان الامر عقيب الحظر لو كان للوجوب لكان قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا واذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله مفيدا للوجوب للصيد والوطي والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم والملازمة بينة واجاب المص بان ذلك معارض بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه يفيد الوجوب اتفاقا مع كونه عقيب الحظر وهذا ارجح مما ذكره ولان تخلف الاثر عن المقتضي لمانع امر معقول جائز غير قادح في كونه مقتضيا ووجود الامر بغير مقتضيه محال في بديهة العقل ويجاب عما ذكروه ايضا بان عدم افادة الآيتين المذكورتين للوجوب مستفاد من القرينة لا من مجرد كونه عقيب الحظر قال قدس سره البحث الثاني الحق ان الامر يدل على طلب الماهية من غير اشعار بوحدة ولا تكرار لاستعماله فيهما والاشتراك والمجاز على خلاف الاصل ولا استلزام كون كل عبادة ناسخة لما تقدمها ولتقييده بالقيدين فيقال افعل مرة ودائما من غير تكرار ولا نقض احتج بان النهي يقتضي التكرار فكذا الامر والجواب المنع من التنظير وبالفرق فان الانتهاء دائما ممكن بخلاف الفعل احتج السيد المرتضى على الاشتراك بحسن الاستفهام والاستعمال وهما غير دالين على مطلوبه كما سيأتي اقول اختلف الاصوليون في الامر المجرد

العمر عن القرائن فقال ابو اسحق الاسفرائني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين انه يقتضي التكرار المستوعب لمدة
العمر مع الامكان وقال الآخرون انه لا يقتضي وحدة ولا تكرارا من حيث المفهوم الا ان ذلك المطلوب وهو تحصيل الماهية
لما حصل بالمرة الواحدة اكتفي بها وهذا هو مذهب المحققين كالسيد المرتضى وابي الحسين البصري وفخر الدين الرازي و
اختاره المصنف طاب ثراه وقال قوم آخرون يقتضي المرة الواحدة لفظا وتوقف الباقون اما الاولون فاحتجوا بانه لا اشتراك بين المرة
والتكرار لعدم العلم بانه حقيقة في الوحدة او التكرار واحتج المصنف على ما اختاره بوجوه ثلثة اولها ان الامر قد استعمل في كل واحد من
قسمي الوحدة والتكرار شرعا وعرفا ومتى كان كذلك كان حقيقة في القدر المشترك بينهما اما الاول فظاهر اذ الامر بالحج والعمرة للوحدة
وبالصلوة والصيام للتكرار وقول السيد لعبده اشتر اللحم يفيد الوحدة وقوله احفظ دابتي يفيد التكرار ليدل ان العقلا يذمون لو تركه
وحفظ الدابة وارسلها واما الثاني فلانه لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك بينهما لكان اما حقيقة في كل واحد منهما بخصوصه
او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر والقسمان باطلان للزوم الاشتراك على تقدير الاول والمجاز على التقدير الثاني
وهما على خلاف الاصل فتعين المطلوب وهو كونه حقيقة في القدر المشترك وح لا يدل بمجرده على وحدة ولا تكرار
لان القدر المشترك اعم من كل واحد منهما والعام لا يدل على الخاص الثاني لو كان مفيدا للتكرار لكان الامر بكل عبادة
ناسخا لما تقدمه من العبادات من المضادات والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان التكرار يقتضي استيعاب
الاوقات فانه لا اولوية لبعضها بالفعل دون باقيها لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى فتخصيصه بوقت
دون غيره يكون ترجيحا بلا مرجح وانه محال الثالث ان الامر يصح تقييده بالوحدة تارة وبالتكرار اخرى من غير تكرير
ولا نقض ومتى كان كذلك لم يكن موضوعا لاحدهما اما الاول فظاهر فانه يصح ان يقول السيد لعبده افعل
الفعل الفلاني دائما ويصح ان يقول له افعله مرة واحدة وليس في احد هذين القولين تكرار ولا نقض واما الثاني
فلانه لو كان موضوعا لاحدهما لكان تقييده به تكرارا عاريا عن الفائدة لافادة اصل الامر ما افاده التقييد و
تقييده بالآخر نقضا لافادة اصل الامر ضد ما افاده القيد والتالي بطل بقسميه فكذا المقدم وفي كل واحد
من هذه الوجوه الثلثة نظر اما الاول فلان المراد باستعمال اللفظ في كل من الوحدة والتكرار ان كان بخصوصه
كان الاشتراك او المجاز لازما قطعا سواء كان اللفظ موضوعا للقدر المشترك بينهما او لم يكن اما على تقدير عدم
وضعه فلما ذكرتموه واما على تقديره فلان استعماله في كل واحد منهما بخصوصية ان كان باعتبار وضعه لها
ثبت الاشتراك والا كان مجازا لانه موضوع لجزئه وهو ذلك المشترك لا له ولانه يفتقر في افادته اياه الى
قرينة وذلك آية المجاز على تقدير انتفاء الاشتراك وان كان اعم من كونه بخصوصه ولا امر لا صادق عليه فلا نسلم

لزوم المجاز والاشتراك على تقدير كونه موضوعا لاحدهما دون الآخر وانما يلزم ذلك لو لم يكن لاحدهما لزوما
للآخر اما على هذا التقدير فلا والحال هنا كذلك لان الوحدة لازمة للتكرار واما الثاني فعلى تقدير صحته
انما يدل على عدم اقتضائه التكرار وذلك غير مستلزم لمطلوبه وهو كونه موضوعا للقدر المشترك لاحتمال
وضعه للوحدة واما الثالث فلانه لزوم التناقض او التكرار غير فائدة على تقدير التقييد بالوحدة او التكرار لاحتمال
ارادة التاكيد ودفع احتمال التجوز عند تقييده بمقتضاه والتجوز عند تقييده بضده كما في قوله تعالى تلك عشرة
كاملة وقول القائل رايت اسدا يرمي سلمنا لكن هذا انما يلزم على تقدير وضعه لاحدهما خاصة اما اذا كان
موضوعا لكل منهما على سبيل الاشتراك فلان التقييد يكون تعيينا لاحد معنى اللفظ المشترك وتبيينا للاجمال
واحتج القائلون بالتكرار بان الامر والنهي اشتركا في الدلالة على الطلب فان كان المطلوب بالامر الفعل وبالنهي الترك
الا ان اقتضاء المطلق الطلب مشترك بينهما ولما كان النهي يقتضي التكرار كان الامر كذلك والجواب منع الحكم في الاصل وهو اقتضاء
النهي التكرار وعلى تقدير تسليمه فانا نمنعه بالضعف وبين سلمنا امتناعه لتحقق الفرق بينهما [illegible] الفعل فان الانتهاء عن الفعل وهو الترك
دائما ممكن والاتيان بالفعل دائما غير ممكن وثم تسليم ... الوصف اعني الطلب المطلق بالحكم واحتج القائلون بالاشتراك
بانه يحسن استفهام الامر بان يقال له اردت مرة او التكرار كما روي ان سراقة قال للنبي احجنا هذا لعامنا او للابد
وذلك دليل على اشتراك الامر بينهما اذ لو كان موضوعا لاحدهما او القدر المشترك بينهما لتبادر الى فهم السامع
فلم يحتج الى الاستفهام وبانه قد ورد استعمال الامر في كل واحد من الوحدة والتكرار والاصل في الاستعمال الحقيقة
والمصنف جعل هذا القول مذهبا للمرتضى هنا وفي النهاية نقل انه ذهب الى ان الامر ليس موضوعا لاحدهما بل للقدر
المشترك بينهما كما ذكرناه اولا والجواب عن الاول ان الاستفهام انما يحسن على تقدير الاشتراك اذ قد يحسن الاستفهام
عن افراد المتواطئ فان من قال لغيره اعتق عبدا وله عبيد يحسن ان يقال له اي عبيدك بل قد يحسن الاستفهام
لنفي احتمال التجوز كما لو قيل قتلت اسدا فيقال له تعني الحيوان المفترس او الرجل الشجاع وعن الثاني ان الاستعمال بالاشتراك
في الحقيقة والمجاز فلا يكون دالا على احدهما لعدم دلالة العام على الخاص وكون الاصل في الاستعمال الحقيقة معارض
باصالة عدم الاشتراك فحينئذ يجب حمله على القدر المشترك وقول المصنف على ما سنبين به ما سنذكره في آخر
المعلوم صيغة مخصوصة قال البحث الثالث الامر المعلق على شرط او صفة لا يتكرر بتكررهما الا مع العلية
لحسن ان دخلت السوق فاشتر اللحم مع عدم ارادة التكرار وكذا اعطه درهما ان دخل الدار ولان التعليق ثم
منه تقييد الوحدة والتكرار ولا دلالة للعام على شيء من جزئياته ومع العلية يثبت العموم لوجوب وجود

المعلول عند وجود العلة **اقول** لما بين ان الامر المطلق لا يقتضي الوحدة ولا التكرار شرع في بيان ان الامر المعلق
على شرط او صفة كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لا يقتضي
تكررهما تكراره واعلم ان الناس اختلفوا في ذلك فاطبق القائلون باقتضاء الامر المطلق التكرار على
القول بتكرر الامر بتكرر الشرط والصفة واما القائلون بعدمه فاختلفوا في ذلك فذهب جماعة من
الفقهاء والسيد المرتضى الى عدم تكرره بتكررهما مطلقا وقال آخرون بتكرره مطلقا وقال فخر الدين وجماعة
من المتأخرين انه لا يفيد التكرار من حيث اللفظ ويفيده من حيث الامر بالعمل بالقياس ويقرب من هذا
اختيار المص وهو ان الشرط والوصف ان لم يكن علة للحكم لم يتكرر بتكرره والا تكرر واحتج المص على ثبوت
الجزء الاول من مختاره وهو عدم افادة التكرار على تقدير عدم العلية بوجهين
الاول ان الامر المعلق على الشرط او الصفة لا يفيد التكرار بتكررهما عرفا فكذا لغة وشرعا اما الاول فلان من قال لعبده
ان دخلت السوق فاشتر اللحم واعط هذا درهما ان دخل الدار لم يحسن منه شراء اللحم كلما دخل السوق
واعطاء المذكور درهما كلما دخل الدار ولو فعل ذلك لذمه العقلاء ولاموه عليه وذلك دليل على عدم
افادته التكرار واما الثاني فلانه لولاه لزم النقل وهو خلاف الاصل وفيه نظر فان ذلك مستفاد
من القرينة ولهذا لم يطرد في غيره من الصور فان من قال لعبده اذا شبعت فاحمد الله واذا صمت فافطر
على مباح فهم منه التكرار الثاني ان تعليق الحكم على الشرط او الصفة قد يكون في جميع الصور وقد يكون
في بعضها فمطلق التعليق اعم من كل واحد من القسمين والعام لا يدل على شيء من جزئياته بشيء
من الدلالات الثلث وفيه نظر فان انتفاء دلالة العام على شيء من جزئياته انما يكون عند تساوي نسبته اليهما اما
مع كونه في احدهما ارجح فلا ومدعي التكرار يزعم انه موضوع اللفظ فينصرف العام اليه الا ترى ان اللفظ الموضوع
لمعنى يطلق تارة ويراد به حقيقة وتارة يراد به مجاز فاطلاقه مطلقا اعم من كل واحد من القسمين مع وجوب
حمله على الحقيقة واما على الجزء الثاني وهو افادته التكرار على تقدير كون الشرط او الوصف علة للحكم فان العلة
تستصحب معلولها في جميع صور وجودها والا لم تكن علة وهذا حق ان كان المراد بالعلة العلة التامة و
اما القائلون بافادته التكرار من جهة القياس دون اللفظ فاحتجوا على الجزء الثاني بما تقدم وعلى الاول بان
ترتب الحكم على الشرط او الوصف مشعر بكون ذلك الشرط او الوصف علة لذلك الحكم واذا كان علة تحقق الحكم
حيث تحققا اما الثاني فظاهر واما الاول فلان من قال ان كان هذا عالما فاقتله ونكل به وان كان جاهلا

فاكرمه واحسن اليه ذمه العقلاء واستقبحوا منه ذلك وكذا اذا قال استخف العلماء وعظم الجهال فهذا
الاستقباح اما ان يكون من حيث جعل العلم علة للقتل والتنكيل والاستخفاف والجهل علة للاكرام و
الاحسان والتعظيم واما ان يكون بسبب كون العلم منافيا للاستخفاف والجهل منافيا للتعظيم والتالي باطل فانه
لا امتناع في استحقاق العالم القتل والاستخفاف بسبب ارتداد او زنا او غير ذلك من الامور المبيحة لذلك واستحقاق
الجاهل الاكرام والتعظيم لسخائه وشجاعته فلا يجوز استناد الاستقباح الى وصف آخر لان الحكمية تتحقق
مع الذهول عن سائر الاوصاف بل ومع فرض عدمها فتعين الاول وح يتكرر الحكم بتكرره ضرورة وجوب المعلول
في جميع صور وجود علته وفيه نظر لاحتمال كون الاستقباح من حيث جعل العلم شرطا للعقوبات المذكورة
وجعل الجهل شرطا لضدها والشرط غير ملزوم للمشروط وجودا **قال** البحث الرابع الحق ان الامر لا يفيد الفور
ولا التراخي لاستعماله فيهما والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما
التقييد بكل منهما من غير تكرار ولا نقض ولان المراد من الامر ادخال المصدر في الوجود وهو شامل
للقيدين كالخبر **اقول** اختلف الناس هنا فقالت الحنفية والحنابلة والذاهبون الى ان مطلق الامر يفيد التكرار
ان الامر يفيد الفور وقال الجبائيان وابو الحسين البصري والقاضي ابو بكر وجماعة من الشافعية والاشعرية
انه يفيد التراخي بمعنى جواز تأخير الفعل عن اول اوقات الامكان لا وجوبه وقال الواقفية باشتراكه بينهما
واتفق المتاخرون على انه يدل على الطلب المطلق المشترك بين الفور والتراخي ولا دلالة له على احدهما الا من
امر خارج وهو اختيار المصنف طاب ثراه واختاره فخر الدين ومتابعوه واحتج على ذلك بوجوه ذكر المصنف هنا
ثلثة الاول ان الامر قد استعمل تارة في الفور واخرى في التراخي كما في الحج عندنا فانه واجب على الفور وفي النذر
المطلق والكفارات وقضاء الواجبات فانها واجبة على التراخي بالمعنى المذكور فتعين كونه حقيقة للقدر
المشترك بينهما لما عرفت وح لا يتحقق دلالته على احدهما لعدم دلالة العام على الخاص الثاني انه يصح
تقييده بكل منهما من غير نقض ولا تكرار فانه يحسن ان يقول السيد لعبده افعل الفعل الفلاني في
الحال ويحسن ان يقول له افعله غدا او متى شئت ومن المعلوم ان كل واحد من هذين القولين
غير مشتمل على نقض ولا تكرار وذلك يوجب كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما كما تقدم الثالث
قال اهل اللغة لا فرق بين قولنا تفعل وافعل الا ان الاول خبر والثاني امر وذلك يوجب تساويهما
في جميع ما عدا ذلك ولما كان مدلول الخبر المراد ادخال الماهية في الوجود الشامل لكل من الفور والتراخي

كان الامر كذلك فثبت ان كل واحد من هذه الوجوه نظر اما الاول والثاني فلما تقدم واما الثالث فلانه ان اراد بالفارق
الفارق بكل واحدة من ماهية الامر والخبر مع خواصه لم يلزم مساواتهما في عدم الدلالة على الفور وانما يكون كذلك ان
لم يكن من خواص الامر وهو ممنوع اذ هو المتنازع وان كان لا مع خواصه بل بمجرد ماهية لزم مساواة الامر للخبر
في لوازمهما معا فيكون الخبر للوجوب لان الامر محتمل للصدق والكذب وهو باطل اتفاقا **قال** احتجوا بذم
ابليس على ترك السجود في الحال وبقوله سارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات ولان التاخير ان جاز
الى غاية معينة غير مبينة او غير معينة لزم تكليف ما لا يطاق وان جاز دائما خرج عن كونه واجبا وان كان الى
معينة مبينة وجب معرفته البتة والجواب ان ابليس استحق الذم لتركه لا لعدم الفعل ولان الامر بالفور لعله
قرينة فهم والمسارعة الى المغفرة مجاز اذ المراد وما يقتضيها ليست دالة على الفورية ولو دلت لاستفيد الفور
من خارج والتاخير يجوز الى غاية يغلب معها الظن بالسلامة عقيب الفعل كما لو قال افعل اي وقت شئت كقضاء
الواجب والنذر المطلق **اقول** احتج القائلون باقتضاء الامر الفور بوجوه الاول ان الله تعالى ذم ابليس
على ترك السجود عقيب الامر به بقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه
عليه الذم وكان له ان يقول انك ما اوجبت علي في الحال الثاني قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها
كعرض السموات والارض والمراد به سبب ذلك وهو امتثال الامر وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وامتثال الامر من الخيرات
فكانت المسارعة الى المامور به والمسابقة اليه واجبة وذلك عبارة عن الفورية الثالث لو جاز التاخير
لكان اما الى غاية او لا الى غاية والقسمان باطلان فالقول بجواز التاخير باطل اما الاول فلان تلك الغاية اما ان
يكون معينة او غير معينة فان كان الاول وجب كونها عند حصول ظن المكلف بانه لو لم يشتغل بالفعل
المامور به لفاته اذ الاجماع منعقد على انتفاء غاية معلومة غيرها لكن الظن ان لم يكن لامارة موجبة له
يعتد به ويجري ذلك مجرى الظنون السوداوية وان كان لامارة فليست الا المرض وعلو السن اذ لا قائل
بغيرهما لكن ذلك باطل لان كثيرا من الناس من يموت فجاة من غير كبر سن ولا مرض وهو يقتضي كونه غير مكلف
بالفعل في نفس الامر مع ان ظاهر الامر الوجوب على كل مكلف وان لم يكن الغاية معينة او كانت معينة
غير معلومة لزم تكليف ما لا يطاق لانه يكون مكلفا بتحريم التاخير من وقت معين في نفسه غير معلوم له
او عن وقت غير معين له اصلا وهو غير معلوم له ايضا ولا شك في كونه غير مقدور له واما الثاني وهو جواز
التاخير لا الى غاية فلانه يخرج الواجب عن كونه واجبا اذ ما يجوز تركه دائما لا يكون واجبا على ما تقدم والجواب

عن الاول المنع من كون الذم على مجرد الترك في الحال بل عليه مقترنا بالعزم على عدم الامتثال في ثانيه وابائه
واستكباره بدليل قوله ابى واستكبر وافتخاره على آدم عليه السلام وافتخاره عليه بقوله انا خير منه خلقتني من نار
وخلقته من طين ولان امر ابليس بالسجود كان مقترنا بما يدل على الفور بقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من
روحي فقعوا له ساجدين والفاء للتعقيب على ما تقدم وعن الثاني ان المراد بالمغفرة ليس حقيقتها لكونها من فعل
الله تعالى بل المراد سببها المقتضي لها وليس في الاية ما يدل على ان امتثال الامر على سبيل الفور وقد حمله بعضهم
على التوبة فاذن ليس فيها دلالة على ان الامر يفيد الفور ولو دلت على وجوب الاتيان بالمامور به على الفور لكان مستفادا
من خارج لا من مجرد الامر وليس ذلك محل النزاع وعن الثالث ان التاخير يجوز الى غاية وهي وقت غلبة الظن بالفوات
لو لم يفعل فيه وما ذكره على هذا القسم معارض بما اذا صرح وقال افعل اي وقت شئت وبما وقع الاتفاق على
وجوبه مع جواز تاخيره كقضاء الواجب والنذور المطلقة والكفارات وسائر الواجبات الموسعة فما هو جوابكم
عن ذلك فهو جوابنا قال البحث الخامس الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم الشرط لانه ليس علة في وجوده
ولا مستلزما له فلو لم يستلزم العدم العدم لخرج عن كونه شرطا والا لجاز كون كل شيء شرطا لكل شيء ولان يعلى
بن امية سال عمر عن سبب القصر مع الامن واقره النبي صلى الله عليه وآله وقوله عليه السلام والله لازيدن على
السبعين عقيب ان تستغفر لهم سبعين مرة اقول اختلف الاصوليون في ان الامر المعلق على شيء مقترن
بكلمة ان هل يجب عدمه عند عدم ذلك الشيء المقترن ام لا فذهب القاضيان وابو عبد الله البصري الى انه لا
وذهب ابو الحسين البصري وابن سريج وجماعة من الشافعية وابو الحسن الكرخي الى الوجوب وهو اختيار فخر الدين الرازي
واتباعه والمص واحتجوا اليه بوجوه الاول ان الشيء المقترن بحرف ان شرط المعلق عليه ومتى كان كذلك وجب عدم
ذلك المعلق عند عدمه اما الاول فلاتفاق النحاة على تسمية ان حرف شرط ويعلم بذلك ان ما يقترن به شرط
للجزاء المعلق عليه والاصل في الاستعمال الحقيقة ولانه لو لم يكن في اللغة كذلك لزم النقل المخالف للاصل واما
الثاني فلان شرط الشيء ما ينتفي ذلك الشيء عند انتفائه لاتفاق الفقهاء على تسمية الوضوء شرط الصحة
الصلوة والحول شرط الوجوب الزكوة ويعنون بذلك انتفاء الصلوة عند انتفاء الوضوء وانتفاء الزكوة عند
انتفاء الحول والاصل في الاستعمال الحقيقة ولعدم استلزام الشرط وجود مشروطه وتاثيره فيه فلو لم يستلزم
عدمه عدم مشروطه لخرج عن كونه شرطا لعدم التلازم بينهما وجودا او عدما ولكان كل شيء شرطا لكل شيء وهو باطل اتفاقا وفيه نظر
لان الشرط قد استعمل في اللغة في جميع ما يقترن به حرفه وهو حق ان اكثر المستعملين يقصد الدلالين كفخر الدين

وايضا فلان حروف الشرط يدل على عليته ما اقترن به الحكم المعلق عليه ولان المتبادر الى الفهم انما هو لزوم
المعلق لما علق عليه وجودا لا عدما ولهذا الحكم بان استثناء نقيض التالي في الشرطية منتج لنقيض مقدمها وان
استثناء نقيض مقدمها غير منتج شيئا وح نقول لو كان الشرط حقيقة فيما ينتهي الحكم المعلق عليه بانتفائه
لحقيقته لزم الاشتراك ان كان حقيقة في هذه المعاني ايضا او في شيء منها والمجاز ان لم يكن وهما خلاف
الاصل فتعين كونه موضوعا للقدر المشترك بينها وهو اللازم لما علق عليه في وجوده وعدمه وعلى هذا
لا يلزم من عدم ما علق عليه عدمه لاحتمال كونه لازما له وجودا لا عدما وقيل لو كان شرطا مع عدم التلازم
بينهما وجودا وعدما لكان كل شيء شرطا لكل شيء ممنوع فانه لا يلزم من مشاركة غير الشرط له في عدم الملازمة
وجودا وعدما المشاركة له في كونه شرطا اذ المختلفات قد تشترك في اللوازم على ان ما ذكره ينتج
لزوم كون الشيء شرطا لنفسه ولمعانده وذلك ظاهر الفساد الثاني ان يعلى بن امية وهو من اهل اللسان فهم من تعليق القصر
على الخوف بكلمة ان عدم القصر عنه عند عدم الخوف حين سال عمر بن الخطاب فقال له ما بالنا نقصر و
قد امنا وقد قال تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وفهم عمر ايضا ذلك
لقوله له لقد عجبت مما عجبت منه فسالت النبي صلى الله عليه واله عن ذلك فقال تلك صدقة تصدق الله بها
عليكم فاقبلوا صدقته وفهم المذكورين لزوم عدم المعلق لعدم المعلق عليه وهما من اهل اللسان مع تقرير الرسول عليه السلام
اياهما على ذلك دليل ظاهر على ذلك واعترض بالمنع من فهمهما ذلك والتعجب لم يكن من انتفاء المعلق عند عدم المعلق
عليه بل من عدم تحقق المقتضي وهو الاتمام عند تحقق المقتضي لانهما عقلا من الايات الواردة في وجوب
الصلوة وجوب الاتمام وان حالة الخوف مستثناة منها فيبقى ما عداها ثابتا على اصله وهو الاتمام ثم
ان قوله حجة عليكم لا لكم لانه قد تحقق المشروط وهو القصر مع عدم شرطه وهو الخوف للاجماع على القصر
في السفر مع الامن ويجيب عن الاول بالمنع من دلالة الايات على وجوب الاتمام فانه قد روي عن عائشة ان كلا
من صلوة الحضر والسفر كانتا ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر وفيه نظر لو كان كذلك
لم يطلق على صلوة السفر انها مقصورة ولم يكن تعلقها قصرا كما في صلوة الصبح اذ المقصور ما عدم ما جوز
الاقتصار عليه من الركعتين في الرباعية ولفظة القصر لنفس الاقتصار على تينك الركعتين فاطلاق لفظ
القصر في الاية دليل على سبق وجوب الاتمام وعن الثاني انه انما يكون حجة علينا ان لو لم يكن القصر لدليل اقوى
دلالة من عدم الشرط على عدم المشروط واما اذا كان كذلك فلا وفيه نظر لانه يلزم التعارض بين

الدليلين وهو خلاف الاصل الثالث قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة
فلن يغفر الله لهم ذلك بانهم كفروا بالله ورسوله والله لا يهدي القوم الفاسقين فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم
والله لازيدن على السبعين وهذا يدل على انه عليه السلام فهم ان عدم الشرط اعني الاقتصار على السبعين مقتض لعدم
المشروط اعني عدم الغفران وهو المدعى واجيب بالمنع من صحة الخبر لانه عليه السلام لا يستغفر للكفار وفاقا ولانه
عليه السلام اعرف الخلق بمعاني الكلام وذكر السبعين جرى مبالغة في الياس وقطع الطمع من الغفران كقول القائل
اشفع او لا تشفع ان تشفع لهم سبعين مرة لم اقبل شفاعتك سلمنا لكن لا نسلم انه فهم ما ذكرتم اذ ليس في
كلامه عليه السلام ما يدل على انه يزيد على السبعين ليغفر لهم ومن المحتمل ان يكون ذلك لاستمالة قلوب
الاحياء منهم وترغيبهم في الدين او لمصلحة راها في ذلك وفيه نظر لانه عليه السلام لم يفهم انتفاء المشروط
اذ لا يجب الغفران لهم على تقدير الزيادة على السبعين اتفاقا بل انما فهم جواز عدم المشروط عند عدم شرطه
وليس هو المدعى ولا ملزومه واعلم ان الوجه الثالث على تقدير صحته انما يدل على ان الحكم المعلق على الشرط
عدم عند عدمه والمدعى مخصص دعواه بالامر فلم يكن هذا الوجه دالا على مطلوبه **قال** المصنف لامكان
قيام غيره مقامه وقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يقتضي اباحة الاكراه مع
عدم ارادة التحصن والجواب ان الشرط احدهما لا بعينه لا ما فرض شرطا والاية تقتضي تحريم الاكراه
مع ارادة التحصن فينتفي التحريم عند عدم الارادة ولا يلزم من نفي التحريم الاباحة فان نفي التحريم
قد يكون للاباحة وقد يكون لامتناع المنهي عنه عقلا وهو كذلك هنا فان مع ارادة البغاء الحاصلة
من نفي ارادة التحصن يمتنع الاكراه على البغاء **اقول** هذه اشارة الى حجة الخصم مع الجواب عنها وهي من
وجهين الاول انه يمكن ان يقوم مقام الشرط شيء اخر وح لا يلزم من عدم الشرط مطلقا عدم المشروط لجواز
وجود ذلك الشيء القائم مقام الشرط والثاني المعارضة وتقريرها ان يقال لو كان عدم الشرط موجبا لعدم
الحكم المشروط به لزم اباحة الاكراه الفتيات على البغاء عند عدم ارادتهن التحصن والتالي باطل اتفاقا
فالمقدم مثله بيان الملازمة قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا الاية فانه تعالى شرط
في تحريم اكراههن على البغاء ارادة التحصن فاذا كان عدم الشرط موجبا لعدم المشروط كان عدم ارادتهن التحصن موجبا
لعدم تحريم الاكراه على البغاء واذا لم يكن محرما كان مباحا والجواب عن الاول ان قيام غير الشرط مقامه
يوجب كون الشرط للحكم امرين احدهما ما فرض شرطا والقائم مقامه لا بعينه وح لا يتحقق عدم الشرط على

عدم احدهما او وجود الاخر لان الكلي يتحقق بتحقق احد جزئياته وعن الثاني المنع من الملازمة فانه لا يلزم من
انتفاء تحريم الفعل اباحة ذلك الفعل لجواز ان يكون انتفاء التحريم لكون الفعل واجبا او مندوبا او مكروها وهنا كذلك فانه على تقدير عدم ارادة
التحصن يريدن البغاء فيمتنع اكراههن عليه لانه عبارة عن حملهن على البغاء كرها وهو غير ممكن بدون كراهتهن له والمانع
ان يمنع الملازمة بين عدم ارادتهن التحصن وارادتهن البغاء لجواز عدم تعلق ارادتهن بشيء منهما كما في حالة الذهول
عنهما وايضا المخصص المص طابق الدعوى بالامر المعلق لم يرد عليه النقض بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم لانه نهي معلق
على الشرط وكلامه في الامر لا في النهي قال البحث السادس الحق ان عدم الوصف لا يقتضي عدم الامر المعلق به مثل زكوا عن
الغنم السائمة لانتفاء الدلالات الثلث اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلان ثبوت الحكم المعلق على الوصف قد يصدق
مع ثبوته عند عدم الوصف ومع عدمه ولا يستلزم العام الخاص اقول اختلفوا في الخطاب الدال على حكم معلق باسم
عام مقيد بصفة خاصة كقوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة هل يدل على نفي ذلك الحكم عما عدا محل تلك الصفة مثل
نفي الزكوة عن المعلوفة من الغنم مثلا ام لا فاثبته الشافعي واحمد ومالك والاشعري ونفاه ابو حنيفة وجماهير المعتزلة
والقاضي ابو بكر والقفال وابن سريج وهو اختيار فخر الدين والمص واحتج عليه بانه لو دل على نفي الحكم عما عدا محل ذلك الوصف
لدل اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لما عرفت من انحصار الدلالة
اللفظية في الاقسام الثلاثة واما بطلان الاول والثاني من اقسام التالي فظاهر لان اللفظ الدال على ثبوت الحكم في محل الوصف
ليس موضوعا بنفسه عن غير محل ذلك الوصف والا لكان اللفظ دالا عليه مطابقة لانه مهمل وليس الكلام فيه ولا لمعنى مشتمل
على نفيه هو انتفاء الحكم عن غير محل الوصف واما الثالث فلان شرط الدلالة الالتزامية اللزوم الذهني بين موضوع اللفظ
والمعنى المدلول عليه بالالتزام وهو مفقود هنا لان تصور ثبوت الزكوة في السائمة وانتفائها عن المعلوفة ليسا
متلازمين في الذهن لتصور كل منهما حال الذهول عن الاخر ولتجويز العقل شمول وجوب الزكوة لهما وعدمه لهما
كما لو قال زكوا عن كل الغنم او قال لا زكوة في شيء من الغنم ولان ثبوت الحكم في محل الوصف يتحقق تارة مع ثبوت الحكم
في غير محله وتارة مع عدم ثبوته فيه اما الاول فكقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم من خشية املاق وقوله ومن قتله
منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم فان النهي عن القتل ثابت مع انتفاء خشية املاق والجزاء ثابت مع القتل
خطاء واما الثاني فكالمثال المذكور وهو قوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة وحينئذ يكون ثبوت الحكم في محل الوصف
اعم منهما والعام لا يستلزم الخاص واذا انتفت الدلالات الثلث انتفت الدلالة اللفظية مطلقا قال وقول
ابي عبيدة في قوله عليه السلام لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته ولا عرضه

مبني على اجتهاده لا انه نقل من اهل اللغة وفائدة التخصيص اما الاهتمام بالمذكور او لسبق بيانه
او لسبق خطوره في حق غير الله تعالى او لحاجة السامع او ليستدل السامع على المسكوت عنه فيحصل له رتبة
الاجتهاد او لان بيان المسكوت عنه غير واجب او ليبينه بالنصوصية او ليحيله على الاصل كما لو قال لا زكوة في السائمة
وخص المنطوق لا اشتباه فيه **اقول** لما ذكر الحجة على مختاره اشار الى ما احتج به الخصم ووجه الانفصال عنه وقد
احتج بوجهين الاول ان ابا عبيدة القاسم بن سلام قال بدليل الخطاب حجيته فقال بدلالة قوله عليه السلام لي الواجد
يحل عقوبته وعرضه على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته ولا عرضه وبدلالة قوله عليه السلام مطل الغني ظلم على ان
مطل غير الغني ليس ظلما وقوله حجة لانه من اهل اللغة العارفين بمدلولات الالفاظ والواجد الغني وليه مطله
ومعنى احلال عرضه مطالبته وعقوبته حبسه الثاني ان الحكم لو لم يكن مختصا بمحل الوصف لكان تخصيصه
بالذكر دون غيره ترجيحا بلا مرجح والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وهذا الوجه لم يذكره المص صريحا بل اشار اليه
بذكر جوابه والجواب عن الاول ان ابا عبيدة لم ينقل ذلك عن اهل اللغة وانما قال به بناء على اجتهاده و
ليس فيما يقتضيه اجتهاده حجة على غيره ثم هو معارض بمذهب جماعة من اهل اللغة الذين نفوا القول بدليل
الخطاب كالاخفش وغيره والمص لما خصص دعواه بالامر المعلق على الصفة كما فعله فخر الدين لم يرد عليه النقض
بما ذكره ابو عبيدة لكونه خبرا وعن الثاني المنع من الملازمة فان هنا امورا ظاهرة تصلح لافادة التخصيص
اما شدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف لتحقق حاجة السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة
دون غيرها او لكونه مسئولا عنه دون غيره او لانه بين حكم غير محل الوصف من قبل او لسبق خطور محل
الوصف ببال المتكلم وهذا انما في حق غيره تعالى اما في حقه فلا لاستحالة التجدد في علمه تعالى او ليستدل الناظر
على حكم المسكوت عنه اذ قد يكون ذكر حكم محل الوصف دليلا على حكم غيره كما في قوله ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق
فانه يدل على المنع من قتلهم عند عدم خشية الاملاق وهي حالة الغنى بالطريق الاولى او لان بيان حكم غير محل الوصف
اما لكونه غير واجب او ليبينه بنص اخر مختص به لكون دلالته عليه اقوى من دلالة اللفظ العام الشامل له وللقسم
الاخر ولهذا كان الثاني مخرجا للتخصيص دون الاول او يقاس عند من يقول بكونه دليلا او ليجتهد المكلف في
استخراجه بان يستنبط من التنصيص على المذكور علة الوصف المقتضية لثبوته ويبين غير المسكوت عنه فيعطيه
مثل حكمه فيحصل له ثواب المجتهدين او ليحيل حكم المسكوت عنه على الاصل ويبين حكم غيره لكونه محل الاشتباه
كما لو قال لا زكوة في السائمة فانها لما كانت خفيفة المؤنة كان احتمال وجوب الزكوة فيها ابعد **قال** تنبيه

ان كان الوصف علة لزم من نفيه نفي الحكم تحقيقا للعلية ولا يفيد التخصيص بالذكر التخصيص في الحكم في قوله
تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ولا في قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا الآية لان التخصيص هنا للعادة
وايضا تخصيص الحكم بوصف في جنس لا يدل على نفيه عما زال عنه الوصف في غير ذلك الجنس **قوله** هذه فروع
على ما تقدم الاول الوصف المعلق عليه الحكم ان كان علة لذلك الحكم اقتضى عدمه عدم ذلك الحكم تحقيقا
للعلية فان علة الشيء ما يفيد وجوده بوجودها وعدمه بعدمها ولان الحكم لو كان ثابتا حال عدم ذلك
الوصف لكان اما ان لا يستند الى علة اصلا وهو محال اذ التقدير كونه معلولا لذلك الوصف او يستند الى علة غير
لذلك الوصف فلا يكون ذلك الوصف بخصوصيته علة له بل العلة احد الامرين اعني الوصف والعلة المغايرة
وقد فرض الوصف علة له هذا خلف وفيه نظر فان علل الشرع معرفات وعلامات على الاحكام لا موثرات فيها ولا
يلزم من عدم علامة الحكم ومعرفه عدمه سلمنا لكن لا نسلم انتفاء كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم في الجملة
على تقدير استناده الى علة مغايرة له فان كون الزنا علة لاباحة الدم لا يرفع كون الردة علة لها وكذا في
علل العقلية فان كون الشمس علة لتسخين الماء مثلا لا يرفع كون النار علة له نعم اذا اخذ الحكم شخصيا استحال
تعليله بشيئين على سبيل البدل اذا كانت العلة بمعنى المؤثر وهو ظاهر احتج القائلون بدليل الخطاب اعتبروا بان
التقييد بالوصف انما يفيد نفي الحكم عن غير محله اذا لم يظهر للتقييد سبب باعث عليه مغاير لذلك النفي اما
مع ظهور السبب الباعث المغاير للنفي فلا كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فان الباعث على ذلك القيد
رفع ما يتوهم من اباحة قتلهم عند الخشية لو اقتصر على قوله ولا تقتلوا اولادكم وقوة الدلالة على حرمته قتلهم عند
عدم خشية الاملاق ويمكن ان يكون الباعث على التقييد منع العرب عما كانوا يعتادونه من قتل الاولاد خوف
الفقر ومع ظهور هذا الباعث يمتنع ظن كون التقييد لنفي الحكم عن المسكوت عنه كما في قوله تعالى فان خفتم شقاق بينهما
فابعثوا حكما من اهله فان الباعث على التخصيص هو العادة اذ الخلع لا يجري غالبا الا عند الشقاق ومع ظهور هذا الاحتمال
يمتنع حصول الظن بكون سببه نفي الحكم عما عداه وكما في قوله وربائبكم التي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن
وكذا لو كان التقييد لسوال سائل كما لو قال في سائمة الغنم زكوة فقال عليه السلام مجيبا له في سائمة الغنم زكوة
ففي هذه الصور وامثالها يمتنع حصول الظن بكون التقييد لنفي الحكم عما عدا المقيد الثالث الحكم المعلق على
وصف في جنس هل يقتضي انتفاء ذلك الحكم من غير محل الوصف في غير ذلك الجنس كما في قوله عليه السلام في
سائمة الغنم زكوة فانه يقتضي عند القائلين بدليل الخطاب نفي الزكوة عن معلوفة الغنم

وهل يقتضي نفي الزكوة عن معلوفة البقر والابل ام لا قال به بعض فقهاء الشافعية وانكره
المحققون وهو الحق واستدل فخر الدين على ذلك بان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم
كان نقيضه مقتضيا لمعلوفة الغنم دون غيرها احتج الاولون بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكوة لانه
وصف مناسب للحكم المعلق عليه وذلك موجب لظن عليته له وح يلزم انتفاء وجوب الزكوة في جميع صور انتفاء السوم
لان عدم العلة مستلزم لعدم الحكم ظاهرا لاصالة اتحاد العلة والجواب ان الوصف المذكور هو سوم الغنم لا مطلق
السوم فيكون ح علة في نفسه فلا يستلزم انتفاء سوم الغنم لغيرها والرابع ثبوت الحكم للمقيد بالغاية يدل على مخالفة ما بعد الغاية له
اتفاقا وان لم يتم صوموا الى الليل صوموا صوما آخره الليل فلو وجب بعدها لم يكن آخرا الخامس مفهوم اللقب فليس
حجة عند الاكثر والا لزم الكفر من قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله ومفهوم الحصر حجة مثل صديقي
زيد والعالم بكر والا لزم الاخبار بالاخص عن الاعم واذا كان العدد علة للحكم كان الزائد عليه علة لاشتماله
على العلة ولا يلزم من انتفاء الناقص انتفاء الزائد به فان وجوب ركعتي الصبح لا يقتضي وجوب الثلاث و
اباحة الاربع لا يستلزم اباحة الزائد واذا ابيح عدد لزم اباحة الناقص ان كان داخلا فيه كاباحة الخمسين من اباحة
جلد مائة وان لم يدخل لم يجب كالحكم بالشاهدين لا يستلزم الحكم بالشاهد الواحد لان الحكم بشهادة
الواحد لا يدخل تحت الحكم بشاهدين واذا حرم عدد فقد يكون تحريم الاقل ومثل تحريم استعمال ... الاكثر اولى
لا يكون فان تحريم جلد الزاني اكثر من مائة لا يستلزم تحريم الاقل فظهر ان تعليق الحكم على عدد لا يقتضي نفيه عما عداه قوله
قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى في تقييد الحكم بالغاية كقوله تعالى واتموا الصيام الى الليل وقوله تعالى
ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره هل يدل على نفي ذلك الحكم فيما بعد الغاية
ام لا فذهب جماعة من الفقهاء والمتكلمين كالقاضيين وابي الحسين البصري اليه واختاره فخر الدين والمص وهو الحق
خلافا لاصحاب ابي حنيفة وجماعة من الفقهاء واحتج الاولون بان كلمتي حتى والى للانتهاء الغاية وح يكون قوله
صوموا الى الليل بمنزلة اخر صومكم الليل آخره ونهاية الليل وذلك يمنع من وجوب الصوم في الليل اذ لو كان
الصوم ثابتا بعد مجيء الليل لم يكن الليل آخرا ونهاية الصوم وقد ضعف ذلك الا انا نقول احتج المخالف بان
تقييد الحكم بالغاية لو دل على نفي ذلك الحكم فيما بعد الغاية لدل اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي
باقسامه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فبينة لما عرفت من انحصار الدلالة اللفظية في الاقسام الثلاثة
المذكورة واما بطلان الاولين من اقسام التالي فظاهر اذ انتفاء الحكم فيما بعد الغاية ليس موضوع اللفظ

والاجزاء منه واما بطلان الثالث فلما عرفت من اشتراط الدلالة الالتزامية بلزوم المعنى الالتزامي للموضوع
اللفظ ذهنا وهو مفقود هنا فان تصور وجوب الصيام الى الليل قد ينفك عن تصور عدم وجوبه في الليل ولامكان
شمول الوجوب لهما فانه لا مانع من ورود الخطاب فيما بعد الغاية بمثل الحكم السابق وفاقا والجواب المنع عن اللزوم
فانه لا يمكن تصور الصوم المقيد بكون آخره الليل منفكا عن تصور عدمه في الليل على ما تقدم وامكان شمول الوجوب
لهما لورود الخطاب بعد الحكم المقيد بالغاية بمثله بعدها لا يدل على عدم اللزوم بل يكون مبينا لعدم ارادة حقيقة
الغاية من لفظها ولو صرح بان المراد بلفظ الغاية حقيقتها كان نسخا عند من يجوز النسخ ومثله لكونه رفع
حكم شرعي ومن لا يجوزه يدعي استحالة وقوع هذا المفروض او يقول الحكم المستند الى الخطاب الاول
مغاير للحكم المستند الى الخطاب الثاني وان ماثله فهو موجود حال عدم الاول المسئلة الثانية مفهوم اللقب
ليس حجة والمراد به ان تعليق الحكم على الاسم لا يقتضي نفيه عما عداه مثل الصلوة واجبة فانه لا يقتضي نفي
الوجوب عن غير الصلوة وهو اختيار جمهور الاصوليين من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة وخالف في ذلك
ابو بكر الدقاق من الاشاعرة واصحاب احمد بن حنبل لنا لو كان مفهوم اللقب حجة لكان قولنا زيد موجود وعيسى
رسول الله كفرا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة فان قولنا زيد موجود على التقدير
يقتضي الاخبار بان من عدا زيدا غير موجود ويندرج في ذلك الله سبحانه وتعالى والاخبار بكونه سبحانه
غير موجود كفر اجماعا وكذا قولنا عيسى رسول الله فانه يقتضي الاخبار بان من عداه ليس رسول الله ويندرج
في ذلك محمد صلى الله عليه وآله وسلم والقول بان محمدا صلى الله عليه وآله ليس رسول الله كفر قطعا وايضا لو كان
حجة لم يجز الاخبار بالاعم من الاخص لكونه نفيا والتالي باطل اتفاقا واحتج المخالف بان تخصيص الشيء بالذكر
لا بد من مخصص ونفي الحكم عن غيره امر ظاهر يصلح للتخصيص والاصل عدم غيره فتعين هو وبان الانسان
اذا قال لمخاصمه لست بزانيا وليست اختي زانية فهم كل سامع انه رمى المخاطب واخته بالزنا ولهذا اوجب
احمد عليه الحد بذلك والجواب عن الاول ان المخصص يتعلق بغرض المخبر بالاخبار عما اخبر عنه دون غيره
وعن الثاني ان ذلك لا يفهم من مجرد اللفظ بل منه مع اقترانه بالقرائن الحالية ولهذا كان مخصوصا بحالة
المخاصمة دون غيرها حتى من يقول به وليس هذا الافهام مستندا الى مجرد اللفظ وهو ظاهر بل اليه
منضما الى القرينة المسئلة الثالثة اختلفوا في مفهوم الحصر مثل قول القائل صديقي زيد والعالم عمرو
وهل هو حجة بمعنى انه يكون دالا على ثبوت صداقة لزيد والعلم لعمرو وانتفائهما من غيرهما ام لا فذهب

جماعة من الفقهاء والقراء انه يكون حجة وخالف فيه الحنفية
والقاضي ابو بكر وجماعة من المتكلمين واختاره الامام والآمدي واحتج عليه بان الصفة والعام
يعتبر في ذلك وبعضهم ذكروا ان الاعم منهما فيكون الاخبار عن الصديق والعالم بزيد حصرا واخبارا بالاخص عن الاعم وذلك كذب كما لو قال
الحيوان انسان والثاني سواء قيل عليه ان الالف واللام انما يلزم لو كان للواحد المعين اما لو كان للعموم او لا الف واللام للعموم وهو
ممنوع بل يمكن ان في البعض ح يكون التقدير بعض صديقي زيد وبعض العالم عمرو وذلك صادق ولو سلم كونهما
للعموم فيكون مقصود المتكلم الترغيب لكن لكونه كاذبا على تقدير تعدد العلماء والاصدقاء واحتج الخصم بان هذا
التركيب لو كان مفيدا للحصر لكان عكسه كذلك والتالي باطل اتفاقا والمقدم مثله بيان الملازمة ان الموضوع والمحمول
في الاصل متساويان فانهما اذا كانا متساويين في الاصل كانا في العكس كذلك والجواب بالمنع من الملازمة والفرق بين الاصل
والعكس ظاهر وذلك لان المطلق يجب اجراؤه على حاله في احتمال العموم ما لم يمنع منه مانع والمانع متحقق في الاصل
وبيانه لزوم كون المبتدأ اعم من الخبر وذلك غير جائز ومفقود في العكس لجواز كون الخبر اعم من المبتدأ فيجب ابقاؤه
على حاله المسألة الرابعة في الحكم المتعلق بعدد معين هل يدل على حكم ما زاد عليه او ما نقص عنه قال قوم نعم
ونفاه اخرون والحق ان حكم ما عدا ذلك العدد قد يخالف حكمه وقد يوافقه مطلقا بل يجب ان يدل على حكم سواه بالنسبة الى الناقص
دون الزائد او بالنسبة الى الزائد دون الناقص ان العدد المعين اذا كان علة لعدم حكم وجب كون الزائد عليه علة لذلك العدم لاشتماله على الناقص
الذي هو علة لذلك العدم وفي هذا نظر فان المشتمل على العلة لا يكون علة ولو قالوا ملزوما لما هو علة للعدم لاشتماله
على علة لكان اولى ومثال ذلك قوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فانه دال على عدم تحمل ما زاد عليه الخبث
لوجود العدد المانع من حمل الخبث وهو اكثر في الزائد عليه واذا كان العدد المعين موصوفا بوصف ثبوتي لم يجب ان يكون ما زاد
عليه موصوفا بذلك الوصف فان اتصاف ركعتي الصبح بالوجوب لا يقتضي اتصاف ما زاد عليهما به واباحة نكاح الاربع
لا يستلزم نكاح ما زاد عليهن هذا حكم العدد الزائد عما علق الحكم عليه واما الناقص عنه فلا يخلو اما ان يكون
ذلك الحكم اباحة او ايجابا او حظرا او كراهة فان كان الاول فاما ان يكون الناقص داخلا في المعدود في الزائد او لا فان كان
الاول لزم اباحة الناقص كاباحة جلد الزاني مائة فانه يوجب اباحة جلده خمسين وان يراد بالاباحة هنا ما ادى
فعله مطلقا ايجاب يكون محتملا للوجوب لا المنع فانه لو قال يجب جلد الزاني في المسجد مائة وعشرين تغليظا
لا يلزم منه كون ما دونه وهو المائة مباحا بمعنى جواز فعله وتركه لان استيفاء الحد واجب وان كان الثاني لم يلزم اباحة
الحكم بالشاهدين فانه لا يستلزم الحكم بشهادة الواحد لان الحكم بشهادة الواحد غير داخل تحت الحكم بشهادة الشاهدين

وان كان ايجابا فكذلك فان ايجاب الكل مستلزم لايجاب كل جزء من اجزائه وان كان خطرا فتبوتا كتحريم
الحد وقد يكون فيما نقص عنه اولا وقد لا يكون والاول كما اذا لخطر علينا استعمال ماء فوق الكر منع وقوع النجاسة
فيه فتحريم الاقل منه اولى ومثال الثاني تحريم جلد الزاني زيادة على المائة لا يوجب تحريم المائة وقد ظهر من هذا
ان تعليق مطلق الحكم على عدد لا يستلزم نفيه عما عداه زائدا كان او ناقصا والضابط في ذلك ما ذكرناه **قال**
البحث الثامن الآمر في نقل كلام غيره دخل فيه ان تناوله وكذا ان نقل امر غيره بكلام نفسه وان قلنا يمكن ان يقول الانسان
لنفسه افعل ويريد الفعل لكنه لا يسمى امرا لان الاستعلاء معتبر ولا يحسن ايضا لان فائدة الامر الاعلام
فائدة في اعلام الرجل نفسه ما في قلبه **اقول** الآمر بالشيء هل يدخل تحت امره بذلك الشيء ام لا فصل الحسين
في ذلك تفصيلا استحسنه فخر الدين والمص وهو ان هذا الباب يتضمن مسائل الاولى انه هل يمكن ان يقول الانسان
لنفسه افعل مع انه يريد ذلك الفعل ولا شك في امكانه الثانية هل يسمى هذا القول امرا ام لا والحق لا
لان الاستعلاء معتبر في الامر وهو انما يتحقق بين اثنين احدهما آمر والآخر مامور ومع اعتبار الاستعلاء يقول
الامر طلب الفعل من الغير ولا مغايرة بين الشخص ونفسه فلا امر اذن مطلقا الثالثة هل يحسن ذلك ام لا والحق
انه لا يحسن لان فائدة الامر اعلام الغير طلبه ولا فائدة في اعلام الشخص نفسه ما في قلبه الرابعة اذا خاطب الانسان
غيره بالامر هل يكون داخلا فيه والحق انه اما ان ينقل امر غيره بكلام نفسه او بكلام ذلك الغير اما
الاول فان كان يتناوله دخل والا لم يدخل مثال الاول ان يقول ان فلانا يامرنا بكذا ومثال الثاني ان فلانا
يامركم بكذا واما الثاني وهو ان ينقل امر غيره بكلام ذلك الغير كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فهذا ايضا يشمل
الكل فيه لانه خطاب مع المكلفين فيتناوله باجمعهم الا من خصه الدليل وفي هذا نظر فان ما ذكره
في الاول مختص بامر الواحد لنفسه على حدته وليس الكلام فيه بل الكلام في امر صادر عن واحد لجماعة هو من
جملتهم هل يكون مندرجا معهم في ذلك الامر ام لا وما ذكره في الثاني والثالث من انه لا يسمى امرا ولا يحسن عدم تسمية
امر او عدم حسنه عند النظر الى غيره فانه قد يقول كبير القوم عند اجتماعهم عنده ليقم كل هذه الجماعة
من في هذه الدار الى القتال ويسمى هذا القول امرا والامثلة المذكورة غير مطابقة لما نحن فيه فان القائل ان فلانا
يامرنا بكذا او يامركم بكذا ليس آمرا بل مخبر بامر فلان وكذا قوله يوصيكم الله في اولادكم
فان النبي صلى الله عليه واله ليس آمرا بل ناقل لامر الله تعالى **قال** البحث التاسع الامران المتخالفان والمتضادان كان الثاني
ناسخا والا فيهما معا وان تماثلا فان كان هناك عطف تغايرا والا فقضاءان امتنع التزايد مثلا كاقتل او قتيلا

كالعتق او عادة كسقي الماء وحمل على التاكيد ان كان الثاني معرفا بلام العهد والا فـ ـا
لاقرب التغاير مثل صل غدا ركعتين صل غدا ركعتين لوجوب الاول بالامر الاول وفائدة
التاسيس اولى من فائدة التاكيد وكذا لو كان الثاني
معرفا مع العطف لاحتمال ان يكون اللام لتعريف
الطبيعة كما يحتمل تعريف المعهود مع ان العطف يقتضي التغاير فلا معارض له حينئذ اقول اشتراك الامرين
وتضادهما وتماثلهما انما هو باختلاف متعلقهما او تضاده وتماثله واعلم ان الامرين ان تخالفا بان كان متعلقهما
فان كان المقتضي لاحدهما مضادا للآخر فان الثاني ناسخ للاول سواء كانت المضادة عقلية كالامر بالتوجه في حال الصلوة
الى الكعبة فانه ناسخ للامر بالتوجه في تلك الحال الى البيت المقدس او شرعية كالامر بالصلوة في وقت معين
والامر بالصدقة المفتقرة الى الفعل الكثير فيه فان الثاني يكون ناسخا للاول وان لم يتضادا وجبا معا كالامر بالصلوة
والامر بالصيام ثم ان صح اجتماعهما كالمثال المذكور وجب على المامور فعلهما اما مجتمعين ومتفرقين الا
ان يدل دليل منفصل على جمعهما او تفريقهما فيعمل بمقتضى ذلك الدليل ولا فرق بين ورود الثاني بحرف
العطف او بغيره وان تماثلا فان كان بحرف العطف كقوله صل غدا ركعتين وصل غدا ركعتين تغايرا لاقتضاء
العطف المغايرة وان خلا عن حرف العطف فاما ان يمتنع فيه التزايد عقلا كقوله اقتل زيدا اقتل زيدا فانه
يستحيل تكرر قتل زيد عقلا او شرعا كقوله اعتق عبيدا فلانا اعتق عبيدا فلانا فان العتق الشخص الواحد
لا يتكرر شرعا فان جاز تكرره عقلا فانه لا يمتنع عقلا ارتفاع الرق بتمامه على العتق مرتين او ثلاثة
كما في الطلاق او عادة كقوله اسقني الماء اسقني الماء فان العادة تمنع من تكرر السقي في حالة واحدة فكانا
عبارة عن امر واحد وان كان مما يمكن فيه التزايد فاما ان يكون معرفا باللام مثل صل ركعتين صل
الركعتين فذكر الثاني معرفا للاول لان الظاهر كون اللام للعهد واما ان لا يكون معرفا باللام فقال القاضي
عبد الجبار يفيد الثاني غير ما افاده الاول وهو اختيار المصنف وفخر الدين ايضا وتوقف ابو الحسين واحتج المص
عليه التغاير بوجهين احدهما ان الامر يقتضي الوجوب على ما تقدم فالامر الثاني ان لم يجب به شيء اصلا لزم تخلف
المعلول عن علته وهو محال وان وجب به الفعل المامور اولا لزم تحصيل الحاصل لكونه واجبا بالامر الاول فتعين
وجوب غيره وهو المطلوب وفيه نظر فانه ان اراد باقتضاء الامر الوجوب كونه علة موثرة فيه منعنا ذلك مع انه
خلاف مذهب الاشاعرة والمعتزلة كافة لاتفاقهم على ان الامر كاشف عن وجوب المامور به وان اراد به

دلالته على كون متعلقه واجباً فتأمل وحاصل هنا على تقدير كون المراد به الفعل المأمور به اولاً فلا يخلف الثاني لان
صرفنا الامر الثاني الى الفعل المأمور به اولاً يوجب كونه للتاكيد وصرفه الى فعل اخر غيره يوجب كونه للتاسيس
وفائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد لان التاسيس اكثر فائدة منه فيحمل كلام الشارع عليه ولان اللفظ ليس
موضوعاً للتاكيد فاستعماله فيه يكون مجازاً وهو على خلاف الاصل فكان الثاني اولى وفيه نظر لان الاهم لزوم كونه
للتاكيد على تقدير صرفه الى الفعل المأمور به اولاً وانما يلزم ذلك لو لم يكن الامر الثاني دالاً على طلب الامر حال ايجاد الامر ثانياً على هذا النحو
فلا لان الامر الثاني دال على طلب الشارع في زمانه لذلك الفعل المأمور به اولاً والامر الاول لم يدل على ذلك بل يدل
على طلب الشارع في زمانه المغاير لزمان الامر الثاني لذلك الفعل سلمنا لكن هذا الرجحان معارض باصالة براءة الذمة
من الفعل المغاير للمأمور به اولاً وان كان الثاني معرفاً باللام وكان بحيث يصح عطفه مثل صل غداً ركعتين وصل هذه الركعتين
وقد توقف ابو الحسين البصري في ذلك ايضاً لكون العطف مقتضياً للمغايرة والتعريف مقتضياً للاتحاد ولا اولوية
لاحدهما قال فخر الدين والحق اولوية المغايرة لان اللام كما يكون لتعريف المعهود فقد يكون لتعريف الماهية فاذا
كما يحتمل ان يكون المعهود وهو الصلاة المذكورة اولاً يحتمل ان يكون غيرهما مما تقدم وح يبقى دلالة العطف على
المغايرة سليمة عن المعارضة واعترض عليه شيخنا باحتمال كون الواو للابتداء كما يحتمل كونها عاطفة ولو عطف بغير الواو
احتمل التاكيد وايضاً فيه نظر فان احتمال كون اللام للعهد ح ارجح لسبق فهمه ولعدم فائدة اعلى تقدير كونها
لتعريف الماهية مع عدم ارادة العموم ولاصالة براءة الذمة من غيرها واحتمال كون المعهود صلاة لم يجر
ذكرها مرجوح لاصالة عدمها ولان الكلام في الامرين لا في الاوامر واحتمال كون الواو للابتداء كما قاله شيخنا مرجوح
ايضاً لكونه موضوعاً للعطف دونه ولعدم الفائدة فيه ح وحمل العطف بغير الواو من حروف العطف على التاكيد
ضعيف لعدم ورود التاكيد بتكرير اللفظ مع حروف العطف سلمنا لكن التاكيد يحصل بالتكرير من دون حرف العطف
فيكون ذكره ح لغواً وهو غير جائز وايضاً فان كلامه مشعر بانه اذا حمل الواو على الابتداء لا يكون مما نحن فيه وكذا
ولا انحصار في ذلك بغيرها من حروف العطف فاذا كان مدلولهما ثانياً اولاً وكان تكريرها عطفاً عارياً عن الفائدة ٥
قال الفصل الثاني في الواجب وفيه مباحث الاول الواجب المخير ثابت في الشرع وفي خصال الكفارة واختلف في تفسيره فقيل الجميع
واجب ويسقط بفعل البعض وقيل الواجب واحد لا بعينه وقيل انه معين عند الله تعالى غير معين عندنا والحق ان كلها
منها واجب مخير فيه بمعنى انه لا يجب فعل الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجباً بالاصالة لانه لو
فان قال السيد لعبده اوجبت عليك احد هذين بخصوصه ولا اجوز لك تركهما ولا اوجبتهما عليك وابيحهما

وظاهر انه لا يستلزم ذلك وجوب الجميع ولا تعيينه بدونه ولا ايجاب واحد معين عند الله تعالى لانه تعالى
يعلم الاشياء على ما هي عليه والتقدير ان الواجب لم يتعين في احدهما عينا والقائل بايجاب واحد لا بعينه ان قصد
ما قلنا صح والا بطل لان المخير فيه ان كان هو الواجب فقد وقع فيما فرضنا منه وهو تجويز ترك الواجب والا لم يكن
مخيرا والتقدير بخلافه **اقول** لما فرغ من مباحث الامر اللفظية شرع في مباحثه المعنوية وقد عرفت ان الامر
يدل على الوجوب والكلام فيه اما في ماهيته او اقسامه او احكامه واما تقدم الكلام في ماهيته في صدر الكتاب
انحصر الكلام هنا في الاقسام والاحكام وقدم الاقسام على الاحكام لتوقف معرفتها عليها اعلم ان الوجوب
يتعلق بالفعل والمباشر والوقت وله بحسب كل واحد من هذه الاعتبارات قسمة فبالاعتبار الاول ينقسم
الى المعين والمخير وبالاعتبار الثاني ينقسم الى فرض العين وفرض الكفاية وبالاعتبار الثالث ينقسم الى الموسع
والمضيق وله قسمة باعتبار توقفه على غيره وعدمه الى مطلق كوجوب الصلاة ومشروط كوجوب الحج والزكوة
والمصنف قدم البحث عما يتعلق بالفعل لتقدمه على الباقيين لانا نأخذ الفاعل من حيث كونه فاعلا اي موصوفا
بالفاعلية التي هي نسبة بينه وبين الفعل متأخرة عنه والزمان من حيث كونه ظرفا للفعل فيتأخر عنه
ولا اشكال في الواجب المعين وانما الاشكال في الواجب المخير وقد وقع التعبد به اجماعا كما في خصال الكفارة المخيرة
وهي العتق والصيام والاطعام واختلف في تقديره فقال بعض الاصوليين الواجب الجميع لكنه يسقط بفعل
البعض وقال اصحابنا ومحققو المعتزلة ان الامر بالاشياء على التخيير يقتضي وجوب كل واحد منها وجوبا على التخيير
بمعنى انه لا يجوز له الاخلال بالجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع وبايها اتى خرج عن العهدة وكان
اتيا بالواجب بالاصالة لا بدله وهو مخير في تعيين ما شاء منها وقالت الاشاعرة والفقهاء الواجب واحد لا بعينه
والحق الذي لا خلاف بين هذين القولين في المعنى اصلا لان مراد الاشاعرة والفقهاء بوجوب الواحد لا بعينه
ليس الا المعنى الذي ذكره المعتزلة ولهذا اتى المصنف عقيب اختياره وجوب الجميع على التخيير بالمثال الذي فسر الاشاعرة
والفقهاء الوجوب الواحد لا بعينه وصرح فيه بالوجوب على الواحد وعدم وجوب الجميع كما ذكره [illegible] مخير [illegible] قال ان تعالى
بايها اتى الواحد بعينه فقصد ايضا المعنى بقولنا اي مركونا المكلف لا يحل له ترك الجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع وبايها اتى
كان اتيا بالواجب [illegible] والاتيان بالواجب [illegible] فقد [illegible] الفقهاء [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] يحصل [illegible] المكلف [illegible]
لا اذا [illegible] الواجب فقد يجوز تركه والعدول عنه الى غيره وان لم يخير [illegible] التخيير والمقدر [illegible]

وقال الآخرون الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا وهذا المذهب ينسبه كل واحد من الاشاعرة
الى الآخر ويتبرء منه واتفق الفريقان على فساده بدليل ان الواجب اذا كان واحدا معينا عند الله تعالى استحال التخيير
فيه اذ معنى التخيير فيه جواز تركه عند الاتيان ببدله وكونه معينا عند الله تعالى يقتضي المنع من تركه سواء اتى
بغيره او لا [illegible] قال الشيخ المنفي بان المكلف اذا فعل الجميع فان سقط الفرض به كان واجبا
وان سقط بواحد لا بعينه كان المعين مستندا الى المطلق وهذا خلف وان سقط بكل واحد لزم اجتماع العلل
على معلول واحد فتعين ما قلناه والجواب ان هذه معروفة اقول هذه اشارة الى حجة من زعم ان
الواجب واحد معين مع انه لا يتعين عندنا وتقريرها ان يقال لو لم يكن الواجب واحدا معينا لكان المكلف اذا اتى بالخصال
الثلاثة دفعة فاما ان يسقط الفرض منه بالجميع وهو باطل والا لكان جميعها واجبا على الجميع وهو باطل
اتفاقا واما بواحد منها غير معين فيكون المعين وهو سقوط الفرض مستندا اي معللا بالمطلق اعني احد
الخصال من غير تعيين وهو محال لان الامر المعين يستدعي علة موجودة في الخارج كل موجود في الخارج فهو معين فما
لا يكون معينا لا يكون موجودا في الخارج فلا يستند الاثر المعين اليه واما بكل واحد واحد منها وهو ايضا باطل
والا لزم اجتماع العلل المتعددة على المعلول الواحد بالشخص وهو ايضا محال فتعين وجوب واحد معين وهو المطلوب
والجواب انا نختار القسم الاخير وهو سقوط الفرض بكل واحد واحد ولازمه وهو اجتماع العلل الكثيرة على المعلول
الواحد بالشخص انما يكون محالا لو كانت العلة بمعنى المؤثر اما اذا كانت بمعنى المعرف فلا استحالة فيه
وعلل الشرع معرفات للاحكام لا مؤثرات فيها ويمكن جواز اختيار القسم الاول والمنع من لزوم وجوب الجميع على
سبيل الجمع وعلى تقديره وانما يلزم ذلك ان لو لم يسقط الفرض فيها الا بالجميع لكن لا يلزم من سقوط الفرض به
عدم سقوطه بغيره والحق ان المسقط للفرض شيء واحد وهو القدر المشترك الصادق على كل واحد من الافراد وكون المجموع
او كل واحد من افراده مسقطا انما هو لاشتماله على ذلك الكلي لا بخصوصه قال الشيخ الاخر ولان الوجوب
ان كان لجميع لا بعينه [illegible] وان كان غير معين لزم حلول المعين في المطلق وهو محال فتعين المعين ليس عندنا
فهو عند الله والجواب ان محل الوجوب كل واحد والخطاء انما نشأ من اهمال الحيثيات اقول هذه
اشارة الى حجة من زعم ان الواجب احد معين عند الله تعالى لا عندنا المعنى بحجة اخرى عنها وتقريرها ان يقال الوجوب
صفة وجودية متعين في نفسه فمحله ان كان جميع الخصال لزم وجوب كل واحد منه وهو باطل اجماعا وان كان
بعضها فاما ان يكون غير معين فيلزم حلول المعين اعني الوجوب في المطلق اعني ذلك البعض الذي ليس معينا

وانه محال لان ما لا يكون معينا لا يكون موجودا فكيف يكون محلا للوجوب فنقول محله في الواحد معين
وليس عندنا اي في علمنا وهو ظاهر فتعين كونه معينا عند الله وهو المطلوب والجواب ان محل الوجوب هو
كل واحد من الخصال اي لا من حيث خصوصيتها بل من حيث اشتمالها على الامر الكلي الصادق على كل واحد منها في
كونها احدى الخصال الثلث فح لا يلزم وجوب الجميع على الجميع بل الملزوم لذلك وجوب كل واحد من حيث خصوصيتها
وتعيينها والخطاء نشاء ههنا من عدم التفطن لاختلاف الحيثيات ولا يرد هذا الايراد على الاشاعرة لان الوجوب
عندهم لا يكون حالا في الواجب لانه خطاب الله تعالى القائم بذاته بل متعلقا به ومتعلق الخطاب الموجود كالمعدوم لا يجب كونه
موجودا قال التذنيب يتصور الامر بالشيئين على الترتيب وعلى البدل اما مع تحريم الجمع كاكل المباح والميتة
والتزويج من كفوين او مع اباحة كالوضوء والتيمم وستر العورة بثوبين او مع ندبه كخصال الظهار
وخصال الكفارة الحنث اقول هذا التفريع على ما تقدم من صحة ايجاب الاشياء المتعددة لا على
الجمع واعلم ان الامر بالشيئين او الاشياء لا على سبيل الجمع قد يكون على الترتيب بمعنى كون الثاني غير مسقط
للفرض ما دام الاول مقدورا وقد يكون لا على الترتيب بل على البدل بمعنى كون كل واحد منهما قائما مقام الآخر
في سقوط الفرض به وايجابه للثواب والخروج عن العهدة وغير ذلك من توابع الوجوب كما تقدم في خصال
الكفارة المخيرة وعلى التقديرين فالجمع بين ذينك الشيئين قد يكون ممتنعا عقلا لاستحالته بينهما ذاتا
كالتوجه الى جهة معينة من الجهات الاربع وغيرها عند اشتباه القبلة للصلوة وقد لا يكون فاما ان يكون
حراما او مباحا او مندوبا فالاقسام ستة اشار المص اليها ذاكرا امثلتها الاول تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين
على الترتيب وهو متحقق في كل صورة يكون جواز الثاني فيها مشروطا بعدم الاول مثل اكل المباح والميتة
عند خوف الهلاك فان جواز اكل الميتة مشروط بعدم المأكول المباح الثاني تحريم الجمع بين الشيئين
الواجبين على البدل كتزويج المرأة من كفوين فان الولي يجب عليه تزويجها من كل منهما بدلا عن الآخر والجمع
بينهما محرم الثالث اباحة الجمع بين ما وجبا على الترتيب كالوضوء والتيمم فان الامر بالتيمم مرتب على عدم الوضوء
والجمع مباح الرابع اباحة الجمع بين ما وجبا على البدل كستر العورة في الصلوة بثوبين كل منهما ساتر لها
تاما الخامس ندبية الجمع بين ما وجبا على الترتيب كالجمع بين خصال الكفارة المرتبة مثل كفارة الظهار
السادس ندبية الجمع بين ما وجبا على البدل كالجمع بين خصال الكفارة المخيرة مثل كفارة الحنث فان
الجمع بين الخصال الثلث فيها وهي العتق والاطعام والكسوة مستحب قال البحث الثاني في الواجب الموسع

مساواة الوقت للفعل امر واقع بالاجماع وقصوره ممتنع الا على ارادة القضاء وكون الوقت افضل امر
جائز واقع لعدم استحالة ايجاب الفعل فى زمان يفضل عنه كايجاب الامر بالفعل فى ذلك الوقت مخيرا فى
ايقاعه فى كل جزء منه فاذا تضيق تعين ووقوعه ظاهر فى الصلوة وما وقته العمر فتخصيص الوجوب بالاول
كما يقول به بعض الاشاعرة وبالآخر كما ذهب بعض الحنفية وبالمراعاة كما ذهب
الكرخى تحكم اقول قد عرفت ان وجوب الفعل باعتبار وقته ينقسم الى مضيق وموسع وذلك لان
الوقت الملاحظ للفعل الواجب اما ان يكون مساويا له او زائدا عليه او ناقصا عنه والثالث غير جائز
الا عند مجوزي التكليف بما لا يطاق او يكون المقصود من التكليف به القضاء كما لو بلغ الصبي وطهرت
الحائض وقد بقي من وقت الصلوة مقدار ركعة والاول متفق على جوازه ويسمى مضيقا واما الثاني وهو المسمى
بالموسع فهو محل الخلاف فذهب جماعتنا الى منعه لادائه الى جواز ترك الواجب والحق انه جائز عقلا ووقع
شرعا اما الاول فللعلم الضروري بعدم استحالة قول السيد لعبده خط هذا الثوب في هذا النهار اما في اوله و
اوسطه او آخره ففي اي وقت من هذه الاوقات الثلث خطت امتثلت امري ولا نعني بالواجب الموسع الا هذا
اذ لا يمكن ان يقال انه في هذه الصورة لم يوجب عليه شيئا ولا انه اوجب عليه الخياطة وجوبا مضيقا
وذلك ظاهر فتعين الايجاب الموسع ولامكان اشتراك اجزاء الوقت في المصلحة المقتضية لايجاب
الفعل فيه واما الثاني فلقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ومن المعلوم ان ما بين الدلوك
والغسق يفضل عن الصلوة الواجبة فيه اذ ليس المراد تطبيق اجزاء الصلوة على اجزاء الوقت اتفاقا وكذا
الواجبات التي وقتها مدة العمر كالنذور المطلقة وقضاء الواجبات ولوقوع الاجماع على ان المؤدي للفعل المامور
به على الوجه المذكور في اي جزء كان من اجزاء الوقت يكون مؤديا للفرض وذلك مؤذن بان ايقاع
الفعل في اي جزء كان مساويا لايقاعه في غيره من تلك الاجزاء في تحصيل مصلحة الواجب وذلك مستلزم
لوجوبه فيه اذ لو كان الفعل في بعض اجزاء الوقت غير محصل لمصلحة الواجب لكان اما مفوتا لها فيكون حراما
او لا فيجب ايقاع الفعل مرة اخرى في جزء آخر غيره تحصيلا لتلك المصلحة وهما خلاف الاجماع واما المانعون منه
فمنهم من زعم ان وجوب العبادة مختص باول الوقت وبعده يصير قضاء وهو مذهب جماعة من الاشاعرة
ومنهم من خصه بآخره وزعم ان الآتي به في اوله يكون معجلا واجرى ذلك مجرى اداء الزكوة قبل وقتها وهو
مذهب جماعة من الحنفية ومنهم من قال بان الفعل المؤدي في اول الوقت لا يعلم كونه واجبا او ندبا

الى ان يبقى من اخر الوقت فان ادركه الفاعل وهو على صفات المكلفين كان ما اتى به واجبا والا كان نفلا وهو
منقول عن ابي الحسن الكرخي وهذه المذاهب الثلاثة لا دليل على شيء منها فالقول به تحكم فاذا الوجوب انما
يستفاد من الخطاب المذكور ونسبته الى اجزاء الوقت على السواء فلا يترجح شيء منها الى غيره اذ لو اختص بعض
اجزاء الوقت بدلالة الامر على ايقاع الفعل فيه دون الباقي لكان خروجا عن هذه المسألة **قال** ولا حاجة
الى العزم الذي هو بدل كما ذهب اليه السيد المرتضى والجبائيان لانه ان ساوى الصلوة في جميع الامور المعتبرة سقط
التكليف بها ثم لا يمكن بدلا ولانه ان وجب في الوسط لزم مخالفة البدل للمبدل والا لزم سقوطه في الاول والآخر
دل على المندوبية صراحة فايجاب البدل بغير دليل تكليف بما لا يطاق **اقول** ذهب السيد المرتضى والجبائيان
واتباعهم بالوجوب الموسع الى ان الصلوة المأمور بها على الوجه المذكور لا يجوز تركها في اول الوقت الا الى ايجاد
بدل لها وهو العزم على الاتيان بها في غيره من اجزاء الوقت الباقية قالوا لانه لو جاز تركها في اول الوقت لا الى
بدل لم ينفصل عن المندوب اذ المندوب ما يجوز تركه لا الى بدل مع حصول الثواب بفعله والصلوة في اول الوقت
على تقدير عدم ايجاب البدل بهذه المثابة واذا وجب البدل كان هو العزم للاجماع على كونه البدل على
تقدير وجوبه وذهب ابو الحسين وفخر الدين واكثر المحققين الى جواز الترك من غير بدل واختاره المص وهو
الحق وانفصال ايقاع الصلوة في اول الوقت عن المندوب بكونه ممتثلا للامر الجازم اذ الامر بايقاع الصلوة
في الوقت مطلق وايقاعها في اوله ووسطه واخره جزئيات له يشتمل كل واحد منها على مشاركته للمندوب
في جواز الترك يحصل الثواب لا يقدح في وجوبه مع انفصاله عنه بما ذكرناه واستدل المص على امتناع كون العزم
بدلا بوجوه الاول ان العزم لو كان بدلا عن الصلوة في اول وقتها لكان اما مساويا لها في جميع الامور المقصودة منها
فيسقط فرض الصلوة به لان الامر اقتضى فعل الصلوة مرة واحدة والعزم الذي هو البدل قائم مقامها في
المقصود منها كما اذا اتى بالصلوة نفسها اذ لا فرق بين الاتيان بالشيء وبين الاتيان ببدله المساوي له في المقصود
منه واما غير مساو لها في المقصود منها فيستحيل جعله بدلا عنها فان بدل الشيء ما يقوم مقامه ويسد مسده
في جميع الامور المطلوبة منه الثاني ان العزم لو كان بدلا عن الصلوة لكان اذا عزم في اول الوقت على الصلوة
في ثانيه ثم حضر الثاني فاما ان يسوغ له تاخير الصلوة الى الوقت الثالث او لا والثاني باطل اجماعا والاول اما ان
يكون الى بدل او لا الى بدل والاول باطل لاستلزامه تعدد الابدال مع اتحاد المبدل وهو محال لان وجوب البدل
على حد وجوب المبدل والثاني هو المط لانه اذا جاز ترك الصلوة في اول الوقت الثاني لا الى بدل جاز تركها

في الاول لا الى بدل لانتفاء اشتراك الوقتين في ذلك الثالث ان دليل وجوب العزم بدلا منتف فيكون مدلوله منتفيا
اما الاول فلانه نعلم بالضرورة ان مسمى الامر بالصلوة في ذلك الوقت اذا قال الكلام على تقديره وهو غير دال على وجوب العزم بدلا عن الصلوة
باحدى الدلالات الثلاث قطعا ولا ظنيا واما الثاني فلانه لولا ذلك لزم تكليف ما لا يطاق قال المحقق احتجوا بان الصلوة يجوز تركها في اول الوقت
فلا تكون واجبة فاجاب المرتضى بان الفاصل بينهما وجوب العزم والحق ان وجوب العزم من احكام الايمان وان مرجع هذا الواجب الى
المخير فكما لا يسقط الوجوب عن كل واحد بجواز تركه الى الآخر كذا اول الوقت ووسطه وآخره **اقول**
هذا اشارة الى حجة اصحاب ابي حنيفة الذاهبين الى اختصاص الوجوب بآخر الوقت دون اوله ووسطه وان الصلوة
فيهما نفل وتقريرها ان الصلوة يجوز تركها فيهما اجماعا فلا تكون واجبة في شيء منهما اذ الواجب ما لا يجوز تركه
وما يجوز تركه لا يكون واجبا فان ايقاع الصلوة فيهما موجب للثواب فيكون نفلا اذ لا معنى للنفل الا ما يجوز تركه مع حصول الثواب
على فعله اجاب المرتضى بان الفاصل بينهما اي بين الواجب الموسع في اول الوقت ووسطه وبين النفل وجوب العزم على الاتيان عند الترك في الواجب
الموسع وعدم وجوبه في النفل فان عنى المرتضى ان وجوب العزم انما تكون بدلا من الصلوة في اول الوقت ووسطه فيبطل بما تقدم من انتفاء عدمه وان
عنى انه يثبت لكونه من احكام الايمان من حيث ان العزم على ترك الصلوة حرام لكونه عزما على الحرام فان ترك
الصلوة حرام فيكون العزم على الفعل واجبا لعدم انفكاك المكلف عن هذين العزمين الا حال غفلته وهو حينئذ
غير مكلف فمسلم على تقدير تسليم هذه المقدمات وفرق الآمدي بين المندوب وبين الواجب الموسع في
اول الوقت بجواز ترك المندوب مطلقا والواجب الموسع بشرط الفعل بعده في الوقت الموسع وفيه نظر فان جواز
الترك في اول الوقت متحقق فكيف يعقل اشتراطه بالفعل المتأخر عنه والتحقيق رجوع هذا الواجب الى الواجب المخير
فكان الشارع امر المكلف بايقاع الفعل في اول الوقت او وسطه او آخره وجعل تخصيص احدها بايقاع الفعل
فيه موكولا الى اختياره كما كان الحال في خصال الكفارة المخيرة وكما ان العدول من خصلة الى اخرى لا يوجب
رفع الوجوب عنها وكونها نافلة فكذا هنا ويعارض بانه لو كان نفلا في اول الوقت ووسطه لجاز ايقاعه فيهما
بنية النفل وهذا باطل اتفاقا واعلم ان الاقسام التي للواجب باعتبار المكلف والفعل والوقت ينقسم اليها المندوب
ايضا **قال** البحث الثالث الواجب على الكفاية وهو كل فعل تعلق غرض الشارع بايقاعه لا من مباشر معين وهو واقع
كالجهاد وهو واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لاستحقاقهم اجمع الذم والعقاب لو تركوه ولا استبعاد في
اسقاط الواجب بفعل الغير والتكليف فيه موقوف على الظن فان ظنت طائفة قيام غيرها به سقط عنها ولو ظنت كل
طائفة عدم القيام وجب على كل طائفة **اقول** اعلم ان غرض الشارع قد تعلق بتحصيل الفعل من كل

من المكلفين بعينه ويسمى وجوبا على الاعيان كالصلوة والصيام والحج وقد يتعلق بتحصيله مطلقا
لا من مباشر بعينه ويسمى وجوبا على الكفاية وهو واقع كالجهاد الذي يقصد به حراسة المسلمين واذلال
الكفار فمتى حصل ذلك من بعض المسلمين سقط عن الباقين لحصول مقصود الشارع وهو واجب على جميع المكلفين
المخاطبين به بدليل توجيه الذم اليهم وتوجه العقاب عليهم عند اتفاقهم على تركه ومنعه قوم متمسكين بان تاركه
لا يلحقه ذم ولا عقاب ان تعقد بقيام غيره به وتارك الواجب يلحقانه على ذلك التقدير فلا يكون واجبا وبان سقوط الواجب
عن المكلف بفعل غيره بعيد واجيب عن الاول بالمنع مركبا اي ان اريد بالواجب اي واجب كان وان اريد به الواجب على الاعيان
كان اللازم من الحجة ان الواجب على الكفاية ليس واجبا على الاعيان وليس ذلك مدعاهم ولا ملزوما له فانه لا يلزم
من سلب الوجوب على الاعيان سلب مطلق الوجوب وعن الثاني بانه مجرد استبعاد لا حجة فيه وقد وقع
مثله في قضاء المتبرع دين المعسر للطالب به قال فخر الدين والتكليف فيه موقوف على حصول الظن الغالب فان
غلب على ظن جماعة ان غيرها يقوم بذلك سقط عنها وان غلب على ظنهم ان غيرها لا يقوم به وجب على الجميع
اي وجوبا على الاعيان وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم يقوم به سقط الفرض عن كل واحد من تلك
الطوائف وان كان يلزم منه ان لا يقوم به احد لان تحصيل العلم بان غيره هل يفعل هذا الفعل ام لا غير
ممكن وانما الممكن تحصيل الظن وفي هذا الكلام نظر فان التكليف به لو كان موقوفا على حصول الظن لسقط
عند حصول الشك في القيام الغير به وهو باطل اتفاقا وسقوط الفعل من المكلف لحصول ظنه الغالب بان غيره
يقوم ممنوع والا لما ساغ له ان يفعل بنية الفرض ولان المسقط انما هو قيام الغير بالفعل فيمتنع حصول
السقوط الذي هو معلوله قبله وحصول الظن بان الغير يقوم بالفعل انما يكون قبل قيامه بالفعل ظنا انما
حصول الظن الغالب بان الغير قائم به فيمكن ان يقال فيه انه لا يسقط الفعل عن الظان ايضا لان تكليفه بالفعل
معلوم والمسقط له مظنون والمعلوم لا يرتفع بالمظنون ويمكن ان يسقط عنه بحصول الظن الغالب بقيام الغير
بشرط استناد ذلك الظن الى ما جعله الشارع حجة كشهادة العدلين دون غيره كالظن المستند الى خبر الفاسق والكافر
واعلم انه لو قدم هذا البحث على الذي قبله لكان اولى لان الكلام هنا في احد الاقسام اللاحقة للامر اعتبار المامور بالفعل
وهو متعدد في الامر وما قبله قسم من الاقسام اللاحقة للامر باعتبار تعيين وقت الفعل المامور به وهو [illegible]
في الامر قال المص [illegible] ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا واجب خلافا لمن [illegible] رحمه الله
بالسبب لنا لو لم يجب لزم التكليف بما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل فالمقدم

وبيان الشرطية انه على تقدير ترك الشرط ان وجب الفعل لزم الاول والا الثاني واحتج السيد بان المسبب انما وجود
السبب فايجابه لا عند وجود الشرط واذا جاز انه عند حصول الشرط جاز التكليف بخلاف المسبب فانه عند وجود السبب
فانه يكون واجبا فلا يقع التكليف به والجواب انه خارج عن محل النزاع اقول لما فرغ من البحث عن اقسام الوجوب شرع
في البحث عن احكامه اللازمة له تحققا وارتفاعا وقدم الاول على الثاني لتقدم التحقق على الارتفاع وبدأ باللازم
الوجودي وهو ما يصدق على اللازم العدمي هو التحريم وجعل لكل واحد من هذه الاقسام بحثا فالاول في ان وجوب
الشيء مطلقا مستلزم لوجوب ما يتوقف عليه واعلم ان الواجب على قسمين احدهما ما يكون وجوبه مشروطا بامر زائد على
الامور المعتبرة في التكليف كالزكوة المتوقف وجوبها على حصول المال والحج المتوقف وجوبه على الاستطاعة وثانيهما
ما لا يكون كذلك وهو الواجب المطلق كالصلوة الواجبة في حالتي الطهارة والحدث على ان وقوعها مشروط بالطهارة
والاول لا نزاع في عدم وجوب ما يتوقف عليه ذلك الوجوب وفي الثاني خلاف فذهب اكثر المعتزلة والاشاعرة الى وجوب
ما يتوقف عليه الواجب المطلق سواء كان شرطا او سببا اذا كان مقدورا للمكلف وفصل السيد المرتضى وفرقة فقالوا ان كان
ما يتوقف عليه الواجب سببا لوجوبه كان واجبا وان كان شرطا لم يكن واجبا والحق الاول وهو اختيار المصنف واحتج عليه بانه
لو لم يكن واجبا لزم احد الامرين وهو اما التكليف بما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل
فالمقدم مثله بيان الشرطية ان ما يتوقف عليه ذلك الواجب المطلق ان لم يكن واجبا جاز تركه وح اما ان يبقى
ذلك الواجب واجبا فيلزم تكليف ما لا يطاق لان حال عدم ما يتوقف عليه يكون ممتنعا والممتنع لا يمكن تحققه
او لا يبقى فيخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا واما بطلان كل واحد من قسمي التالي فظاهر وفيه نظر
لان الممتنع انما هو ايجاب الفعل حال عدم ما يتوقف عليه لا ايجابه
حال عدم وجوب ما يتوقف عليه وليس الاول لازما للثاني فانه لا يلزم
من عدم ايجاب الشيء عدم ذلك الشيء في نفسه وايضا فما ذكره
بعينه وارد على تقدير ايجاب ما يتوقف الواجب عليه فان ايجابه شرعا
لا يستلزم وجوده بل يجوز عدمه عقلا وفعلا فعلى تقدير عدمه ان بقي التكليف بذلك الواجب لزم تكليف ما لا يطاق والا
خرج الواجب عن كونه واجبا فما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا والتحقيق ان وجوب الفعل في حال عدم
ما يتوقف عليه ذلك الفعل لا بان يوقع في ذلك الحال بل في الحال التي بعدها اعني حال وجود ما يتوقف عليه الفعل
فح لا يكون من التكليف بما لا يطاق ويشكل هذا على قول الاشاعرة الذاهبين الى ان التكليف بالفعل عند مباشرته

لا فتيهما ارتضى السيد المرتضى على ما ذهب اليه اما على الجزء الاول من مدعاه وهو استلزام ايجاب الشيء ايجاب
سببه فبان عند حصول السبب يجب المسبب فيمتنع ان لا يجب المسبب عند اتفاق وجوب السبب لا نسخ غير مقدور
ولو جى به بسببه واما على الثاني وهو عدم ايجاب الشيء ايجاب شرطه فلان تحقق الشرط لا يوجب تحقق المشروط كالطهارة
للصلوة بل يمكن ان يقع وان لا يقع فجاز التكليف بايقاع المشروط عند اتفاق وجود الشرط لا بقاء القدرة عليه وفي
الجواب ان هذا التفصيل حق الا انه خارج عن محل النزاع لانه اذا كلف بايقاع المشروط عند اتفاق وجود شرطه كان
التكليف به مشروطا بوجود ذلك الشرط لا مطلقا وليس الكلام فيه بل في وجوب الشيء مطلقا ثم لقوى الدليل على
ما ذكرناه ان السيد اذا قال لعبده اسقني الماء وهو على مسافة ان يستقي فيها اسقيه الماء ايجاب قطع المسافة التي هي شرط له فهو مطلق
وان لم يستلزم جاز له ترك السقي فعلى ذلك التقدير ان بقي ايجاب السقي في ذلك الحال لزم تكليف ما لا يطاق وان لم
يبق لم يستحق ذما ولا عقابا والعرف يكذبه **قال** ومن هذا الباب ايجاب الصلوتين عند اشتباه القبلة والثوبين
وامتناع نكاح المشتبهة بالاجنبية ولو لم يعين الطلاق وقلنا بصحته حرم الجميع ولا ايلام لان الموجود ما له
صلاحية التاثير والطلاق والزائد على الاقل ليس بواجب كما في الطمانينة لجواز تركه وصوم اول جزء من الليل واجب
بالتبعية لا بالاصالة لنا وبطلان الصلوة في الدار المغصوبة لان الامر بالصلوة المعينة امر باجزائها التي من جملتها
الكون المخصوص المنهي عنه لاختلاف بان المامور به الصلوة والمنهي عنه الغصب فتغايرا المتعلق كما في الصلوة في الامكنة
المكروهة لان النهي في الامكنة المكروهة نهي عن وصف منفك عن الصلوة كالتعرض للرشاش في الحمام والتعرض
للسيل في الوادي ومنع المارة في الجادة **اقول** هذه فروع على المسئلة المتقدمة وهي استلزام ايجاب الشيء مطلقا
ما لا يتم ذلك الشيء الا به واعلم ان مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها وجوده والى ما يتوقف عليها صحته والى ما يتوقف عليها العلم
بوجوده والاول قد يكون عقليا كتوقف الحج على قطع المسافة فانه يمتنع عقلا ايقاع افعال الحج في مواضعها
من دون قطع المسافة التي بين مكان المكلف وبينها وقد يكون شرعيا كتوقف العتق على الملك المستفاد من قوله
عليه السلام لا عتق الا في ملك والثاني كتوقف الصلوة على الطهارة والثالث كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة
الى القبلة عند اشتباهها بجهة مغايرة لها على الاتيان بصلوتين الى كل واحدة منها صلوة فان المكلف لا يعلم انه صلى
الى القبلة الا اذا اتى بهما وكذلك الصلوة في كل واحد من الثوب النجس والطاهر المشتبه به لفاقد غيرهما فانه لما
كان مكلفا بالصلوة في الثوب الطاهر فهو مع التمكن منه وكان علمه بالقيام بذلك انما يتحقق عند فعل الصلوة
الواحدة في كل واحد منهما كانتا واجبتين وكذا في جانب الترك فانه قد يجب عليه اجتناب شيء ولا يمكنه العلم

به الا بالاجتناب عما هو مشتبه به كما لو اشتبهت اجنبية باخته فانه يحرم عليه نكاحهما ما دام الاشتباه باقيا
لان اجتنابه نكاح الاخت واجب ولا يتحقق العلم به الا بالاجتناب نكاحهما معا فكان واجبا ولو طلق واحدة من نسائه
من غير تعيين فقد اختلف الفقهاء فيه فمنهم من قال بوقوعه ومنهم من منع منه فان قلنا به وجب اعتزال الجميع لان
اجتناب من وقع طلاقها منهن واجب ولا يتم العلم بذلك الاجتناب الا بالاجتناب الجميع فكان واجبا ويقرع فالحق
واحدة منهن يحتمل ان تكون هي المطلقة فيحرم نكاحها تغليبا لجانب الحرمة ويحتمل الحكم ببقاء الاباحة
لان الطلاق لم يقع معينا في نفسه فيمتنع حصوله في محل مبهم غير معين الى التعيين لا يكون في الطلاق موجودا بل الموجود له صلاحية التأثير في الطلاق عند اقترانه
بالتعيين والفرق بين هذا الفرع والفروع الثلثة المتقدمة عليه ان الواجب هناك في كل فرع شيء واحد
متعين متميز عن الاخر وحصول الوجوب في الاخر لاشتباهه به وعدم امتيازه عنه عندنا واما هيهنا فليس كذلك
فان التي يجب اجتنابها فيه واحدة مبهمة غير معينة لا في نفس الامر ولا عندنا فكان وجوب الاجتناب متساوي النسبة
الى الجميع من غير ترجيح الواحدة منهن على غيرها واما الزائد على الاول فيما يكفي في امتثال الامر وهو ما لا يتقدر بقدر
وذلك كالطمأنينة في الركوع ومسح بعض الرأس فقد اختلفوا في وجوبه فقال قوم به لانه لا امتياز للبعض الاخير فيه
من البعض فالكل امتثال الامر فكان واجبا وفيه نظر فانه لا يلزم من جواز تركه والاقتصار على ما دونه عدم وجوبه مطلقا
فان الخصال الواجبة على التخيير بهذه المثابة ثم لا يلزم منه عدم وجوبه على التعيين لكن عدم الخاص هو الوجوب المعين
لا يستلزم عدم العام وهو مطلق الوجوب فلا امتناع في التخيير بين الشيء وجزئه وقد وقع التعبد بذلك كما في
الصلوة الرباعية في مواضع التخيير بين الاتمام والقصر وكما في قراءة السورة وبعضها بعد الحمد في بعض الصلوات هذا
ان امكن الاتيان بالاقل من دون الزائد فاما اذا لم يمكن كان الزائد واجبا لانه مما لا يتم الواجب الا به واما صيام جزء
من الليل وغسل جزء من الرأس فانهما تابعان لوجوب صوم النهار وغسل الوجه لما بينهما من التقارن وتوقف العلم
بصوم النهار بتمامه وغسل الوجه بجميعه عليهما فهما مما لا يتم الواجب الا به واما الصلوة في الدار المغصوبة فانها مسئلة
باطلة ولا يسقط به الفرض عند اصحابنا واليه ذهب الجبائي واحمد بن حنبل وهو مروي عن مالك ووافقنا خلافا
القاضي ابو بكر من الاشاعرة وفخر الدين الا في سقوط الفرض بها فانهما قالا به مع بطلانها لنا ان الصلوة ماهية
مركبة من امور احدها الحركات والسكنات وهما ماهيتان مشتركتان في شيء واحد هو شغل الحيز اذ الحركة عبارة
عن شغل الحيز بعد شغل حيز اخر قبله والسكون عبارة عن شغل حيز واحد اكثر من زمان فاذن شغل الحيز جزء من
من ماهية الصلوة والدار المغصوبة وهو منهي عنه فلو كانت الصلوة في الدار المغصوبة مامورا بها لكان ذلك الشغل

مامورا به لان الامر بالشيء ملزوم للامر بلازم الشيء لا به على ما تقدم فتكون الشيء الواحد مامورا به منهيا عنه في
حالة واحدة وانه محال وفيه نظر فان الدليل انما يدل على كون الصلوة في دار المغصوبة غير مامور بها ولا يلزم من ذلك
كونها باطلة لجواز كونها غير مجزية وانما يلزم ذلك لو لم تشتمل على الصلوة المامور بها اما على هذا التقدير وهو الواقع
فلا وبيانه ان المامور به هو الصلوة مطلقا وهي جزء من الصلوة في الدار المغصوبة ووجود الكل مستلزم لوجود الجزء فان
حصول الصلوة في الدار المغصوبة مستلزم لحصول الصلوة المامور بها اعني مطلق الصلوة وايضا فلا نم ان شغل الحيز
منهي عنه اذ لو كان كذلك لكان الخروج في اثناء الصلوة منهيا عنه بالضرورة لكون ذلك الشغل جزءا منه فيكون الشغل مامورا
به منهيا عنه في حال واحد وما ادعيتم استحالته والحق ان يقال ان الصلوة في الدار المغصوبة منهي عنها لكونها
مضادة للخروج المامور به والامر بالشيء مستلزم للنهي عن ضده على ما ياتي والنهي في العبادة يدل على الفساد وحجة
المخالف بان الصلوة في الدار المغصوبة لها اعتباران يغاير كل منهما الاخر ويصح انفكاكه عنه وهما كونها صلوة
مطلقا وكونها تصرفا في المغصوب واذا تعددت بالاعتبارات جاز ورود النهي عنها باحد تلك الاعتبارات
والامر بها باعتبار الاخر كما في الصلوة في الامكنة المكروهة كالحمام ومعاطن الابل وجواد الطرق وبطون
الوادي فانها واجبة باعتبار كونها صلوة ومكروهة باعتبار ايقاعها في الامكنة المكروهة وكما اذا قال السيد
لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذا الدار فدخل وخاط فانه يحسن من السيد عقابه وثوابه على الدخول
والجواب ان الكلام في الصلوة الشخصية في الدار المغصوبة وتحقق التلازم بين الغصب والصلوة فيها
ظاهر وقد عرفت ان الامر بالشيء امر بلوازمه فلو كانت هذه الصلوة مامورا بها لكان الغصب مامورا به
مع كونه منهيا عنه هذا خلف وليست كذلك الصلوة في الامكنة المكروهة فان المنهي هنالك انما
هو من امور مفارقة للصلوة غير لازمة كنفار البعير عند الصلوة في المعاطن وتعرض السيل عند الصلوة في بطون
الوادي ومنع المارة عند الصلوة في جواد الطريق مكان الشارع فلا تنفر البعير بالصلوة في المعاطن ولا تمنع المارة بصلوته في الجادة
وكذا باقيها وهذه الامور غير لازمة للصلوة بخلاف الغصب عند الصلوة في الدار المغصوبة على ان
بعض الناس ذهب الى بطلان الصلوة في الامكنة المكروهة والمثال المذكور غير مطابق فان دخول الدار ليس جزءا
من الخياطة بخلاف الحركات والسكنات في الدار المغصوبة فانها اجزاء الصلوة فيها وفيه نظر فان سبب الكراهة
ان كان لازما للصلوة في الامكنة المكروهة ساوى الغصب بالنسبة الى الصلوة في الدار المغصوبة وان كان مفارقا
لم يكن الكراهية لازمة للصلوة في تلك المواضع وهو باطل اتفاقا ولانا ننقل الكلام الى الصلوة حال حصول

سبب الكراهية فانه قد يجتمع فيه الوصفان كالصلوة والكراهة في حالة واحدة وهما متضادان على انا
نمنع من كون ما ذكرتم سببا للكراهية **قال** البحث الخامس الامر بالشيء يستلزم النهي عن الضد العام لانه
للوجوب ولا يتحقق الا بالمنع من الترك واما الضد الوجودي فلازم بالعرض وبانه يجوز تركه لا يكون فعله واجبا وقول
الكعبي بوجوب المباح بعيد وكونه يترك به الحرام ليس حاصلا به وقول بعض الفقهاء بوجوب الصوم على الحائض والمريض
والمسافر خطأ فان جواز الترك ينافي الوجوب وايجاب القضاء لوجود سبب الوجوب **اقول** قد اشتمل هذا البحث على
مسئلتين الاولى ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده العام والمراد بالضد العام ترك ذلك الشيء الذي يشتمل على كل واحد
من الاضداد الوجودية اعني الافعال المنافية لذلك الشيء كالقيام مثلا فانه يضاد تركه بالذات لما اشتمل
على ذلك الترك من الاوضاع كالاضطجاع والاستلقاء والجلوس بالعرض واعلم ان الناس قد اختلفوا في ذلك
فمنع منه جمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة وصار اليه محققو الفريقين من المتاخرين وهذا اختيار المصنف واحتج
عليه بان الامر بالشيء دال على وجوبه ووجوبه مركب من الاذن في فعله والمنع في تركه والدال على المركب
دال على كل جزء من اجزائه بالتضمن فاذن الامر دال على منع من تركه بالتضمن ولا نعني باستلزام الامر بالشيء النهي
عن ضده الا هذا القدر وايضا تحصيل الواجب يعني المامور به انما يتم بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
ولا نعني بالنهي عن الضد الا وجوب تركه حجة المخالف من وجهين الاول ما احتج به الاشاعرة وهو ان التكليف
بالمحال جائز فيجوز ان يامر الشارع بالشيء وضده معا ومع ذلك لا يكون الضد منهيا عنه فبطل الاستلزام الثاني
ما احتج به السيد من نفي وبعض متاخري الاشاعرة وهو ان الامر بالشيء قد يكون غافلا عن ضده و
لا يتحقق نهيه عنه لاستدعاء النهي عن الشيء كونه متصورا للناهي والجواب عن الاول المنع من جواز
التكليف بالمحال ومن بطلان الاستلزام على تقديره وما ذكروه من جواز الامر بالشيء وما ذكروه من جواز الامر بالشيء
وضده معا لا يدل على انتفاء الاستلزام نعم يدل على كون كل شيء وضده مامورا به مطابقة منهيا عنه
تضمنا وليس ذلك محالا على التقدير وعن الثاني المنع من جواز غفلة الامر بالشيء عن ضده العام الذي هو الترك
لما تقدم من كون الامر بالشيء دالا على وجوبه وهو عبارة عن الاذن في فعله والمنع في تركه فالمتصور للايجاب
متصور للمنع من الترك حتما فيكون متصورا للترك قطعا واما الاضداد الوجودية المنافية للمامور
به كالقيام بالنسبة الى القعود والحركة يمنة بالنسبة الى الحركة يسرة وما شابه ذلك فقد يتحقق غفلة الامر
عنها حالة الامر بضدها لكن ذلك ليس لكونها منافية للمامور به لماهيته بل لكونه مستلزما لعدمه فالمنافاة الذاتية

لينتفي الايجاد وجود المامور به وبين عدم المنافاة بين اضداده الوجودية
ونهي عن ضده فكان الامر به مستلزما للنهي عنها بالعرض لاشتمالها على الضد بالذات المسألة الثانية
في ان ما يجوز تركه لا يكون فعله واجبا خالف في ذلك ابو القاسم الكعبي وبعض الفقهاء اما الكعبي فزعم ان
المباح واجب واما الفقهاء فقالوا بوجوب الصوم على المريض والمسافر والحائض مع جواز تركه لهم والحق الاول
لنا ان الواجب ما لا يجوز تركه فلو كان ما ذكروا واجبا ما يجوز تركه لزم اجتماع النقيضين وانه محال احتج الكعبي بان
المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب فيكون المباح واجبا والجواب المنع من كون المباح ترك الحرام بل قد
يتأدى به الحرام ولا يلزم من وجوب الترك وجوب ما يحصل الترك به مع امكان حصوله بغيره اذ الترك يحصل
بسلب الفعل مطلقا عند من يجوز خلو المكلف عن الاخذ والترك وبفعل غير المباح كالواجبات والمندوبات
والمحرمات ولهذا يظهر الجواب عما اورده بعض المتاخرين وهو ان ترك الحرام لا يتم الا باحد هذه الافعال ويمكن
احدها لا بعينه واجبا ويلزم الكعبي كون المندوبات بل المحرمات اذا ترك بها حرام اخر واجبة وانتفاء الاحكام
الخمسة ما عدا الوجوب والحرام وهو خلاف الاجماع واعتذر بانه لا امتناع في كون الشيء واجبا وحراما ومندوبا
وواجبا باعتبارين كما ذكروا في الصلوة في الدار المغصوبة وتأول الاجماع بان هذه الاحكام لاحقة للفعل بالنظر الى ذاته
مع قطع النظر عن توقف ترك الحرام عليه واحتج الفقهاء على قولهم هو وجوب الصوم على المريض والمسافر والحائض
بان ما يأتون به بعد زوال العذر عنهم يكون قضاء لما سبق وجوبه عليهم بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
وهؤلاء قد شهدوا الشهر فيجب عليهم صومه ولان كل من هؤلاء ينوي بصومه فيما بعد قضاء رمضان ويسميه
بذلك وهو يقتضي وجوبه ولانه مقدر بقدره فيكون بدلا عنه كغرامات المتلفات والجواب ما تقدم من المنافاة بين
وجوب الشيء وجواز تركه فلو تحقق في شيء لزم اجتماع المتنافيين وهو محال ولان الترك هنا واجب فلو كان الفعل
واجبا ايضا لزم تكليف ما لا يطاق ونمنع شمول الاية لهم بل الاية دالة على وجوب العدة من الايام الاخر والقضاء
لا يتوقف على تحقق وجوب الاداء بل على تحقق سبب الوجوب كما تقدم وهو الجواب عن التسمية وموافقة الشيء
لغيره في مقداره لا يدل على كونه بدلا عنه على انا نقول في سبيل الاجمال ان ما ذكرناه من ثبوت التنافي بين الوجوب
وجواز الترك امر قطعي فلا يعارض باحتمال هذه الامارات المفيدة للظن الضعيف عند عدم المعارض قال
البحث السادس اذا نسخ الوجوب بقي الجواز لان المقتضي للجواز وهو الامر موجود والمعارض وهو النسخ لا يصلح
ان يكون معارضا لان رفع المركب لا يستلزم رفع جميع اجزائه احتج الغزالي بان الجواز بالمعنى الاخص مناف للمعنى

الاعم لا يوجد الا باحد القيدين فهو اما جواز الاخلال كما في المندوب او عدمه كما في الواجب فلا يبقى بدونهما
والجواب ان الناسخ يرفع احد القيدين فيبقى الآخر قوله المقدمة فرغ من البحث عن الاحكام اللازمة للوجوب
حال تحققه شرع في الحكم اللاحق له حال رفعه وهو نسخه واعلم ان وجوب الشيء اذا نسخ هل يبقى
جوازه ام لا فذهب فخر الدين واتباعه الى بقائه ومنعه الغزالي والمصنف اختار هنا مذهب فخر الدين وفي
النهاية مذهب الغزالي واحتج على مختاره هنا بما ذكره فخر الدين في المحصول وتقريره ان يقال المقتضي للجواز
موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الامر متحقق وهو مقتض للوجوب
على ما تقدم والوجوب ماهية مركبة من جواز الفعل والمنع من الترك فيكون مقتضيا لكل منهما ضرورة
كون المقتضي للمركب مقتضيا لكل فرد من افراده اذ هي نفس المركب واما كون المانع منه مفقودا فلان
الموانع كلها منتفية بحكم الاصل ما عدا نسخ الوجوب وهو غير صالح للمانعية لانه انما يقتضي رفع الوجوب المركب
من الجزئين المذكورين ورفع المركب قد يكون برفع جزئيه معا وقد يكون برفع احدهما فقط وهو اعم منهما والدال على الاعم لا يدل على الخاص
مطلقا فاذن لا دلالة لنسخ الوجوب على رفع الجواز فلا يكون مانعا منه وهو المط واما الثاني فظاهر واعترض المصنف في النهاية
من بقاء الجواز الذي هو جنس شامل للوجوب والمباح لان رفع المركب قد يكون برفع جزئيه معا ومن بقاء المقتضي لان التقدير انه
منسوخ فلا يبقى مقتضيا قطعا وكون زوال احد الجزئين كافيا في انتفاء المركب لا يلزم منه القطع ببقاء الآخر لجواز رفع المركب
برفع ذلك الآخر او برفعهما معا وفيه نظر فان بقاء الجواز ظاهر لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره والظاهر لا يرفع بالمحتمل قوله
انه بعد النسخ منسوخ فلا يبقى مقتضيا قطعا قلنا المتقدم انما هو نسخ الوجوب لا نسخ الامر الذي هو مقتضي الجواز وح لا يتحقق القطع بعدم بقاء
ذلك الجنس المعلوم اذ لا احتمال رفع الوجوب برفع الجزء الآخر اعني المنع من الترك وقوله وكون زوال احد الجزئين كافيا في انتفاء المركب لا يلزم
منه القطع ببقاء الآخر لجواز ان يكون رفع المركب برفع ذلك الآخر او برفعهما معا قلنا انا لا ندعي القطع ببقاء الجواز بل ندعي ظهور بقائه وهو ظاهر
فيه هنا النظر الى الاحتمالين المذكورين فان قلت رفع الوجوب الذي هو مقتضى الامر يستلزم رفع الامر ضرورة استلزام ارتفاع المعلول ارتفاع
علته وح يرتفع الجواز ايضا لارتفاع مقتضيه ويبقى الحكم كما كان قبل ورود الامر من تحريم او اباحة او غيرهما قلت الاستلزام انما يتحقق
اذا كان الامر مقتضيا للوجوب مطلقا اي بغير شرط وليس كذلك فان اقتضاء الوجوب مشروط بعدم طريان الناسخ على مقتضاه وح لا يستلزم ارتفاع
الوجوب ارتفاع مقتضيه اعني الامر لجواز ان ارتفاعه بارتفاع شرط تحققه بل الظاهر اذ ذلك واحتج الغزالي بان الجواز الذي جعل
جزءا من الوجوب اما ان يكون بالمعنى الاخص اعني رفع الحرج عن الفعل والترك معا او بالمعنى الاعم اعني الجنس للواجب والمندوب والمباح والمكروه
وهو رفع الحرج عن الفعل مطلقا والاول بط لانه مناف للوجوب ضرورة استلزام الوجوب ثبوت الحرج في الترك وهو هنا

او رفع الحرج عنه الذى هو جزء مفهوم الجواز بالمعنى المذكور والثانى لا يمكن تحققه الا بفصل يقومه وهو الحاق
الحرج بالترك كما فى الوجوب او برفعه كما فى الندب وب فى المباح وهو هنا مقيد بفصل ثبوت الحرج فى الترك فاذا
ارتفع هذا الفصل ارتفع الجنس لاستحالة بقائه منفكا عن فصل والجواب المنع من استلزام ارتفاع هذا الفصل ارتفاع
هذا الجنس وانما يلزم ذلك لو لم يتحقق عند ارتفاعه الفصل الاخر اما مع تحقق الفصل الاخر فلا لان الجنس
يحتاج الى فصل ما من غير تعيين ولا ريب فى ان رفع الحاق الحرج بالترك يوجب تحقق عدمه وهو الفصل الاخر والمراد بالبقاء
فى قوله رحمه الله فيبقى الاخر الثبوت اى فيثبت الاخر لانه لم يكن متحققا من قبل وانما يتاتى ثبوته عند ارتفاع
نقيضه ولفظ البقاء يدل على الثبوت الذى هو جنس له والحدث بالتضمن ووجه التجوز هنا اما من باب اطلاق
اسم الكل على الجزء او تسمية الشى باسم ما يؤل اليه قال الفصل الرابع فى المامور به وفيه مباحث الاول يمتنع
تكليف ما لا يطاق لانه قبيح والله منزه عنه احتجت الاشاعرة بان الكافر مكلف بالايمان وهو ممتنع منه اما
اولا فلانه معلوم العدم فلو جاز وقوعه لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا واما ثانيا فلان الافعال مستندة الى الله
تعالى والا لزم ترجيح من غير مرجح ولانه تعالى كلف ابا لهب بالايمان وهو التصديق بجميع ما جاء النبى صلى الله عليه
وآله وسلم ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بالجمع بين النقيضين ولان المكلف ان وجد حال استواء الداعى
يمتنع منه الفعل لزم التكليف بما لا يطاق وكذا ان وجد حال الرجحان لوجوب الراجح وامتناع المرجوح فالتكليف
باحدهما تكليف بما لا يطاق والجواب ان فرض العلم فرض المعلوم لان شرط المطابقة والامتناع اللاحق لا ينافى
فى الامكان الذاتى الذى هو شرط التكليف ولو صح هذا الدليل لزم نفى قدرته تعالى والقادر يرجح احد مقدوريه
لا لمرجح ويجاز ضربه به والتكليف بالتصديق من حيثية صدور الاخبار من النبى صلى الله عليه وآله وسلم لا ينافى الامر
بالايمان لا من حيث الجنسية ويمتنع تكليف الضدين فى الاخبار عن المكلفين بالايمان مجوز ورود الاخبار بالـ
والتكليف ثابت حال الاستواء بايقاع الفعل فى ثانى الحال وهو يرجح فى حقه تعالى واعلم انه لا خلاف للاشعرى الا فى الغالب
بالله تعالى اقول الفرغ من مباحث الامر شرع فى مباحث متعلقاته وهو الفعل المامور به والمامور وقدم البحث
عن المامور به على البحث عن المامور لدلالة الامر عليه بجوهر ذكره من غير احتياج الى قرينة وافتقاره فى دلالته على المامور
الى انضمام قرينة كسوق بعينه بالخطاب وذكر لفظ اخر يدل عليه فان قولك اضرب يدل على الضرب المامور به بمجرد
ذكره ولا يدل على المامور الا بتخصيصه بالخطاب ولذا قولك ليضرب زيد فانه انما يدل على زيد بلفظه الموضوع
ولو كان لا يفهم من غير قولك ليضرب واعلم ان الناس اختلفوا فى تكليف ما لا يطاق فذهب اصحابنا كافة والمعتزلة

الامتناع اما مطلقا سواء كان الفعل ممكنا في نفسه كالطيران في الهواء او ممتنعا كاعدام القديم و
الجمع بين الضدين واتفق الاشاعرة على جوازه واختلفوا في وقوعه فقال به شيخهم ابو الحسن الاشعري تارة
ومنعه اخرى وافترق اصحابه فمنهم من وافقه في الوقوع ومنهم من وافقه في العدم وفصّل الآخرون فقالوا بوقوع
التكليف بالممتنع بالغير ومنعوا من التكليف بالمحال لذاته كالجمع بين الضدين واليه مال الغزالي وصاحب
الاحكام لنا ان التكليف بما لا يطاق قبيح وكل قبيح فهو غير واقع من الله تعالى فينتج تكليف ما لا يطاق غير واقع من الله
تعالى اما الصغرى فهي معلومة بالضرورة فان كل عاقل يجزم بقبح تكليف الاعمى بنقط المصاحف والزمن بالطيران
في الهواء والعاجز بحمل الكواكب عن مواضعها وبجعل القار ابيض والثلج اسود ويقطع بنسبة من صدر ذلك
عنه الى السفه والجهل واما الكبرى فقد برهنا عليها في علم الكلام فترى عاقل يرتضي لنفسه تنزيه نفسه
عن هذه الامور لقبحها وينسبها الى الخالق تعالى مع نقص المخلوق وكمال الخالق واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول ان الله
تعالى كلف الكافر الذي علم منه استمراره على الكفر بالايمان اتفاقا والايمان ممتنع الوقوع منه اذ لو كان
ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال والتالي باطل لانه لو فرض لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو محال لذاته فكذا
المقدم والملازمة بينة بنفسها الثاني ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى ومتى كان كذلك كان تكليف العبد بشيء
من فعل كان تكليفا بما لا يطاق اما الاول فلانها لو لم تكن مخلوقة لله تعالى لكانت من فعل العبد ضرورة انتفاء
عنه ورد الفعل لامر فاعل وانحصاره في الله تعالى وعباده والتالي باطل لان العبد ان لم يتمكن من الترك حين تمكنه من
الفعل لزم الجبر وان تمكن فان لم يتوقف ترجيح جانب الفعل على الترك على مرجح لزم ترجيح احد طرفي الممكن بلا
من غير مرجح وهو ممتنع بالضرورة وان توقف فان وجب الفعل بذلك المرجح فذلك المرجح ان كان من فعله تعالى لزم الجبر وان
كان من فعل العبد عاد البحث وتسلسل وكذا ان لم يجب الفعل عند حصول المرجح واما الثاني فظاهر الثالث ان
الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان اتفاقا والايمان عبارة عن تصديق النبي صلى الله عليه وآله وسلم اي اعتقاد صدقه
في جميع ما اخبر به ومن جملته ما اخبر به ان ابا لهب لا يؤمن فقد صار مكلفا باعتقاد صدقه وباعتقاد عدم ايمانه صدقه
وهذان الاعتقادان متضادان لاستحالة الجمع بينهما والا لزم اجتماع النقيضين اذ اعتقاد عدم اعتقاد صدقه
انما يتحقق عند عدم اعتقاد صدقه الذي هو نقيض اعتقاد صدقه فالتكليف بهما تكليف بالجمع بين الضدين وهو محال لذاته فكان تكليفا بما لا يطاق الرابع التكليف
انما يتوجه على المكلف حال استواء الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان احدهما على الآخر وعلى كلا التقديرين فالتكليف باحد الطرفين في الفعل
والترك يكون التكليف بما لا يطاق اما على التقدير الاول فلان حال الاستواء يكون الترجيح ممتنعا فالتكليف به تكليفا بالممتنع

وهو غير مقدور واما على التقدير الثاني فلان الراجح يكون واجبا والمرجوح ممتنعا وكل منهما غير مقدور فالتكليف
باحدهما يكون تكليفا بما لا يطاق وهو المطلوب والجواب عن الاول ان تعلق العلم بعدم الايمان هو بعينه دليل لعدم
الايمان اذ العلم مشروط بالمطابقة للمعلوم وح يكون امتناع الايمان المفروض من العدم امتناعا لاحقا بسبب الفرض
وهو لا ينافي ايمان الامكان الثابت له بالذات بمعنى انه غير دافع له لان ما بالذات لا يتصور انقلاعه عنها بسبب عارض من
فرض وغيره والتكليف بالفعل انما هو مشروط بامكانه الذاتي وهو متحقق وايضا فهذا الدليل لو صح لزم نفي
قدرة الله تعالى لانه تعالى عالم بجميع المعلومات فاذا كان ما علم وجوده واجبا وما علم عدمه ممتنعا وكلاهما غير مقدور
لم يبق لله تعالى قدرة اصلا وذلك باطل بالاتفاق وعن الثاني ان القادر المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر بدليل
ان الجائع اذا حضره رغيفان متساويان لا بد ان يتناول احدهما وكذا العطشان اذا حضره اناءان متساويان فانه
لا بد ان يتناول احدهما لا لمرجح وايضا [illegible] فانه تعالى ان لم يقدر على الترك كما يقدر على الفعل لم يكن قادرا
وان قدر عليه فان افتقر الى مرجح يرجح احدهما على الاخر نقلنا الكلام الى ذلك المرجح وتسلسل وان لم يفتقر الى مرجح
لزم الترجيح من غير مرجح فالجواب عن هذا هو جوابنا عن شبهتكم وعن الثالث المنع من التكليف بالضدين فانه
تكليفه باعتقاده عدم ايمانه من حيث اخباره عليه السلام به وتكليفه بايمانه لا من هذه الحيثية فلا تضاد اذ
الخبر بالمنع من تكليفه بتصديقه في عدم ايمانه وان كان عليه السلام اخبر به اما لورود ذلك بعد موت ابي لهب كما
قاله بعضهم او حال غفلته او لانه عليه السلام لا يجب عليه اعلام كل مكلف بما اخبر به وتكليفه بتصديق النبي
عليه السلام في جميع ما اخبر به انما هو على سبيل الاجمال والا لزم تكليف كل مسلم بمعرفة كل ما اخبر به عليه السلام
لم يكن اعتقاد صدقه فيه وهو باطل اتفاقا فلم يمنع تكليفه المفصل في الاخبار عن المكلفين بالايمان اشارة الى جواب
عن ما سمي له قريبة من الوجه الثالث لم يذكرها المص في هذا الكتاب وتقريرها ان يقال ان الله تعالى اخبر عن قوم
معينين بانهم لا يؤمنون كقوله تعالى وسواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون مع انه تعالى كلفهم بالايمان
اتفاقا وح يلزم تكليفهم بالجمع بين الضدين كما مر تقريره في الوجه الثالث او نقول ايمانهم ممتنع لاخبار الله تعالى بعدمه
اذ لو كان ممكنا وفرض وقوعه لزم الكذب في خبر الله تعالى وهو ممتنع اتفاقا والجواب بايراد ما عنه بالمنع من لزوم تكليف
بالضدين لجواز ورود هذا الخبر حال غفلتهم وخروجهم عن قاعدة التكليف ونقول انما يلزم التكليف بالضدين
ان لو كلفوا بتصديقه في كل ما اخبر به مفصلا وهو ممنوع كما تقدم وعلى التقدير الاخر يجاب بعدم استحالة
ايمانهم واخباره تعالى بعدمه لا يؤثر في امكانه الذاتي ولان اخباره تعالى تابع لعلمه التابع لعدم ايمانهم فلا يكون

موثراً فيه ولو كان اخباره تعالى مقتضياً للوجوب الجبرية وامتناع نقيضه لزم انتفاء قدرته تعالى على ما اخبر به
نفياً واثباتاً مما يتعلق بوعده ووعيده وغير ذلك من افعاله وهو باطل بالاتفاق وعن الرابع ان التكليف بالفعل
ثابت حال استواء الداعي الى الطرفين ومتعلقه ايقاع الفعل لا في تلك الحال بل فيما بعد مع ان هذا الوجه منت
قض بحق الله تعالى وجوابكم عنه هو جوابنا عليكم واعلم انه لا خلاص للاشعري عن المعارضة بالله تعالى في هذه الوجوه كما قد بان
لك من كونه ملزوماً باحد الامرين اما كونه تعالى غير قادر او القدح في حجته على كون العبد غير قادر وقال بعض
قوله وطلب ترك الايمان من قوله ويمتنع تكليف الضدين في الاخبار عن المكلفين بالايمان يتعلق بالمكلفين لا
بالاخبار لانه تعالى اخبر عنهم بعدم الايمان قال البحث الثاني الكفار مكلفون بفروع الشريعة لا يتوقف على الايمان لان الامر عام
فيدخل فيه الكافر ولقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الاية ومن يفعل ذلك يلق اثاماً وهو يرجع
الى ما تقدم وكذا قوله فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمه على ترك الجميع ولدخوله تحت النهي فكذا الامر احتجوا
بانها لو وجبت عليه فاما حال الكفر او بعده والاول باطل لامتناعها منه ح وكذا الثاني لسقوطها عنه
والجواب المنع عن عدم القدرة لامكان صدورها منه مع تقديم الايمان كالصلوة على المحدث وايضاً المراد بالوجوب
هنا العقاب عليها في الاخرة كما يعاقب على ترك الايمان اقول اتفق اصحابنا واكثر المعتزلة والاشاعرة
على ان الكفار مامورون بفروع الشريعة كالصلوة والزكوة والحج كما انهم مامورون بالايمان وخالف في ذلك
جمهور الحنفية والمعتزلة ابي حامد الاسفرائني من فقهاء الشافعية ومن الناس من قال بتناول النهي لهم دون الامر ولا
ثمرة لهذا الاختلاف في احكام الدنيا للاتفاق على انهم ما داموا كفاراً فانه يمتنع منهم الاقدام على الصلوة واذا
اسلموا لم يجب عليهم قضاؤها وانما ثمرته في الاخرة وهو انهم هل يعذبون على ترك هذه الفروع كما يعذبون
على ترك الايمان ام لا احتج اصحابنا ومن وافقهم على مختارهم بوجوه ذكر المص هنا ثلثة الاول ان المقتضي لوجوب
هذه العبادات عليهم ثابت والمانع منه منتف فوجب القول به اما الاول فلانه داخل تحت الاوامر العامة
بالعبادات كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله واعبدوني هذا صراط مستقيم وهو خطاب لبني آدم وقوله
لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً وقوله فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة واما انتفاء
المانع فلانه ليس الا الكفر اذ التقدير ذلك وهو غير صالح للمانعية لان الكفار قادرون على ازالته بايجاد الايمان
وايقاع العبادة بعده كما يتمكن المحدث من ازالة الحدث بالطهارة وايقاع الصلوة بعدها وفيه نظر لمنع وجود
المقتضي فان الاوامر لا يتعين الاولى منها عليه لاحتمال كون العبادة المأمور بها فيها عبارة عن الايمان لصدق

العبادة عليه فانهما ماخوذة من التعبد وهو التذلل والخشوع وهما موجودان فيهما لا الاتيان بالاجزاء ان
غير جاريتين على عمومهما كالمغمى والمجنون والصبي المتمكنين من الحج من الآية الاولى ومن لم يتحقق شرائط ايتاء
الزكوة فيه من الآية الثانية فاذن حجيتهما على المطلوب انما هي من كونهما العام المخصوص ليس حجة الثاني ان الله
تعالى يعاقبهم على ترك هذه الفروع ومتى كان كذلك لزم كونها واجبة عليهم اما الاول فيدل عليه ايات الاولى
قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا
نكذب بيوم الدين علل دخولهم في سقر بهذه الاشياء المذكورة ومن جملتها ترك الصلوة واطعام المسكين قيل
عليه انه حكاية قول الكفار فهي ليست بحجة لجواز كذبهم كما في قوله تعالى حكاية عنهم ما كنا مشركين ما كنا نعمل من
سوء يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم سلمنا لكن يجوز ان يكون المراد بالمصلين المسلمين فانه
قد يطلق لفظ المصلين ويراد به المسلمون كما جاء في الحديث نهيت عن قتل المصلين ومراده المسلمون فقط
سلمنا لكن لا نسلم انه دليل على كونهم في سقر بترك الصلوة والزكوة وانما عللوا بمجموع الاربعة التي منها تكذيبهم بيوم
الدين فلا يلزم من كون المجموع علة كون كل واحد من افراده كذلك واجيب بانه لو كان كذبا لبين الله تعالى
كذبهم فيه والا لم يكن في حكايته عنهم فائدة مع ان كلامه تعالى يجب حمله على ما هو اكثر فائدة واما في الموضع الذي
التي حكي عنهم قد بين الله تكذيبهم بقوله في الاولى انظر كيف كذبوا على انفسهم والثانية بقوله الا انهم
تقول له تقدير ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون وحمل المصلين على المسلمين وان امكن لكن حمل اطعام
المسكين عليهم غير ممكن ولو لا كون كل واحد من الافراد له مدخل في استحقاق العقاب لم يحسن انضمامه الى
بجملة جزء من المقتضي وفيه نظر فالمقتضي انما يتم بكونه موثرا لا لكونه جزء من الموثر ومنهم من عين امكان حمل اطعام المسكين على المسلمين الآية
الثانية قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما
يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا جعل الله العذاب المضاعف جزاء لهم على الافعال المذكورة
ومن جملتها قتل النفس والزنا وهذا لا يرد على القائلين بالتفصيل بل هو دليل لهم على جزء مدعاهم و
انما يرد على الحنفية وابي حامد وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان ذلك كناية عن المجموع بل الظاهر انه
كناية عن الاول وهو الشرك لان ذلك انما يشار به الى البعيد واما ثانيا فلانه لا يلزم من ترتب العذاب على المجموع
ترتبه على كل واحد من افراده الآية الثالثة قوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمه على ترك الجميع
ومن جملته الصلوة فيكون مذموما على تركها وفيه نظر لما مر من الملازمة اذ لا يلزم من ذمه على المجموع ذمه على الكل

على كل واحد من افراده كما تقدم والظاهر ان الله تعالى اخبر عنه بنفي الايمان باطنا وظاهرا فعبر عن الاول بقوله
فلا صدّق وعن الثاني بقوله ولا صلّى واخبر عن كفره باطنا وظاهرا وعبر عن الاول بقوله ولكن كذّب وعن الثاني بقوله
وتولّى والله اعلم واما الثاني فظاهر اذ لا معنى الواجب عليهم الا انما يعاقبون او يلامون على تركها الثالث ان
الكفار يتناولهم النهي عن الفروع ومتى كان كذلك وجب ان يتناولهم الامر بها اما الاول فللاجماع على انهم يحدّون
على الزنا ويقطعون على السرقة ولولا تناول النهي لهم لما كان كذلك واما الثاني فلان النهي انما يتناولهم ليكونوا
متمكنين من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الاحتراز عن المنهي عنه لمكان المناسبة والاقتران وهذا المعنى
بعينه حاصل في الامر فانهم عند تناول الامر لهم يكونون متمكنين من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الاتيان المامور به
نظرا للشرع من كون الوصف المذكور علة وعلى تقدير تسليمه لا نسلم تحققه في الفرع فان مساواة المصلحة الحاصلة
بسبب اجتناب النهي المصلحة الحاصلة بسبب امتثال الاوامر ممنوع على انه يجب الخطاب بالعبادة كالصلوة مثلا لو وجبت عليهم لكانت اما ان يجب
حالة الكفر او حالة الايمان والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والشرطية بينة بنفسها واما بطلان الاول وظاهر
فلان الصلوة الشرعية ممتنعة عنه حالة الكفر والممتنع لا يكون مقدورا فلا يقع التكليف به لان التكليف به تكليف بالمحال
واما بطلان الثاني فللاجماع على سقوطها عنه بالايمان ولقوله عليه السلام الاسلام يجبّ ما قبله والجواب المنع
من امتناع الصلوة حال الكفر انما الممتنع ايقاعها حال الكفر بحيث انه حال الكفر ولسنا نقول انه مكلف بذلك
بل نقول انه مكلف في حال الكفر بايقاع الصلوة مطلقا او في ثاني الحال بان تقدم الايمان عليها كما في المحدث فانه مكلف
بالصلوة وفاقا لا بان يوقعها حالة الحدث بل بان يوقعها في ثاني الحال مع تقديم الطهارة عليها وايضا فان المراد
بالوجوب هنا معاقبتهم على تركها في الاخرة كما يعاقبون على ترك الايمان كما تقدم وفيه نظر فانه على تقدير تسليم
سقوط القضاء بالايمان وعدم صحتها حال الكفر لو كان مكلفا بها لزم تكليف ما لا يطاق او التناقض لان مطلوب
الشارع الايقاع حال الكفر لانه يمتنع تحققها معه لزم الاول وان كان حال الايمان المسقط لطلبها لزم الثاني
لانه يكون قد طلب الفعل حال لا طلب للفعل وهو تناقض وليس كذلك الحدث بالنسبة الى الصلوة لان الطهارة بعد
الحدث ليست مسقطة للصلوة ولا مزيلة لطلب الشارع اياها بخلاف الايمان الرافع للكفر وايضا يلزم كون العبادة ممتنعة
من الكافر من حيث ان ايمانه ملزوم لعدمها حال وجوده وعدمه اما الاول فلانه سبب في سقوطها واما الثاني فلانه
شرطها وعدم الشرط ملزوم لعدم المشروط والتعذيب على تركها متفرع على التكليف بها واذا امتنع امتنع والحق في
الجواب انا نمنع من كون الايمان مسقطا للعبادة فانه لو امن مع بقاء الوقت العبادة وجبت عليه اجماعا بل الصحيح

بل هو مستقل لقضائها العبد فوات وقتها ان كانت مما يقضى والا فلا ويلزم من هذا ان لا يكون مكلفا بالقضا
وهو مسلم واعلم ان المعتزلة اجابوا بالمنع من امتناع العبادة حال الكفر وعبر عنه بعدم القدرة لكونه لازما
للامتناع والمنع منه يكون منعا من ملزومه واما القائلون بالتفصيل فانهم فرقوا بين الامر والنهي من حيث
ان الاتيان بالمامور به غير ممكن حال الكفر لاحتياجه الى النية الممتنع حصولها من الكافر حال كفره واما اجتناب المنهيات
فانه ممكن اذ لا يحتاج فيها الى النية فتعين القول به لما تقدم من الايات ويجاب عنه بوجهين احدهما ما نقل عن المرتضى
وهو ان هذا القول قول ثالث خارق للاجماع لافتراق الناس على القولين المتقدم ذكرهما فيكون مردودا والثاني
ان هذا الفرق باطل لانه ان عني بتمكنه من اجتناب المنهيات من غير اعتبار امتثال خطاب الشارع فهو متمكن من الاتيان
بالاوامر كذلك وان عني تركها لغرض نهي الشارع فهو ممتنع حال عدم الايمان كامتناع امتثال الاوامر [illegible]
المنهيات [illegible] ان الاتيان بها امتثالا لخطاب الشارع ممتنع من دون الايمان والامر في هذه الحيثية ممكن فيبطل
الفرق قال البحث الثالث الامر يقتضي الاجزاء على معنى خروج المكلف عن العهدة مع الاتيان بالمامور به على وجهه
والا لكان اما مكلفا بالماتي به فيلزم تكليف ما لا يطاق او بغيره فلا يكون الماتي به تمام ما كلف به وكلاهما باطل
بادخال الماهية في الوجود فيثبت المطلوب ولا يلزم اقتضاء الامر التكرار لحصول [illegible]
بالنسبة الى الامر الاول [illegible] على وجهه اقول المراد بكون الامر مقتضيا للاجزاء ان الاتيان بالمامور به على الوجه
المطلوب مقتض للخروج عن عهدة ذلك الامر ومسقط للقضاء على ما عرفت من تفسيري الاجزاء واعلم ان الناس اختلفوا
في ذلك فذهب المحققون الى اقتضاء الامر الاجزاء بالمعنيين وذهب ابو هاشم والقاضي عبد الجبار الى عدم اقتضائه
الاجزاء بالتفسير الثاني واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجهين الاول انه لو لم يخرج المامور عن عهدة التكليف باتيانه
المامور به على وجهه لكان اما ان يبقى مكلفا بعين ما اتى به او بغيره والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان الاول فلانه يكون تكليفا بتحصيل الحاصل وهو ممتنع واما بطلان الثاني فلان ذلك الغير يكون
من جملة المامور به والا لما كان الامر دالا عليه [illegible] الماتي به او لا يكون تمام المامور به بل بعضه وقد فرضنا
تمام المامور به هذا خلف الثاني ان الامر انما اقتضى خروج المكلف عن العهدة بادخال ماهية المامور به في الوجود
مطلقا فثبت المطلوب لان ذلك يحصل بالفعل مرة واحدة وان اقتضى الاتيان بالمامور به ثانيا وثالثا كان الامر مقتضيا
للتكرار وقد تقدم بطلانه وفيه نظر [illegible] الخروج عن العهدة عند الاتيان بالمامور به [illegible] على ان الخروج عن العهدة بالاتيان
بالمامور به [illegible] الاجزاء هو الثاني والاول ولهذا قال المصنف في تفسيره الامر يقتضي الاجزاء بمعنى خروج المكلف عن العهدة مع الاتيان

ولم يقل بالاتيان بالمامور به لكون الباء موضوعة للسببية فمع المصاحبة احتج الخصم بان الاتيان بالمامور به
لو كان مجزيا لكان اتمام الحج الفاسد مجزيا لكونه مامورا به والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم والجواب ان اتمام الحج الفاسد
مجزيا بالنسبة الى الامر الوارد باتمامه وليس مجزيا بالنسبة الى الامر الاول بالحج لان الآتي باتمام الحج الفاسد غير آت
بالحج المامور به اولا على وجهه ولا جرم لم يخرج عن عهدة التكليف به وان خرج عن عهدة التكليف باتمام الفاسد المستفاد
من الامر الثاني قال البحث الرابع قد بينا ان الامر لا يقتضي الفور واذا ورد مطلقا ولم يفعل في اول اوقات الامكان لم يخرج عن
التكليف لعدم تعرضه بوقت دون آخر واما اذا كان مقيدا بوقت ولم يفعل فيه فالحق انه لا يقتضي وجوب القضاء لان ما عدا ذلك الوقت
لم يتعرض الامر له بنفي ولا اثبات فلا يدل على وجوب الفعل فيه فيما بعده ولان الامر تارة يستتبع القضاء واخرى لا يستتبعه قوله لما
عن الاتيان بالمامور به وكونه مقتضيا للاجزاء بحث عن مقابله وهو الاخلال بالمامور به واعلم ان الناس اختلفوا في
ان الاخلال بالمامور به هل يقتضي قضاء ام لا وهذه المسألة لها صورتان احديهما ان يكون الامر مطلقا غير مقيد بوقت
كقوله صل وصم فاذا لم يات المكلف به في اول اوقات الامكان هل يجب الاتيان به فيما بعد بمجرد الامر الاول الدال
به او يحتاج الى دليل مستانف قال نفاة القول باقتضاء الامر الفور نعم لان الامر يقتضي الفعل مطلقا فلا يخرج عن
العهدة الا به واما القائلون باقتضاء الامر الفور فمنهم من اوجب الفعل بعد ذلك كابي بكر الرازي ومنهم من لم يوجبه الا
بدليل منفصل قال فخر الدين منشأ الخلاف ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الزمان الثاني
فان عصيت ففي الثالث فان عصيت ففي الرابع وهكذا ابدا او معناه افعل في الزمان الثاني من غير بيان حال الزمان الثالث والرابع فان
قلنا بالاول فيقتضي الامر الاول الفعل في سائر الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتضيه فصارت المسألة لغوية وفيه نظر فان ذلك انما
لو كان النزاع في اقتضاء الامر ذلك بطريق المطابقة اما اذا كان في اقتضائه اياه مطلقا اي سواء كان بطريق المطابقة او التضمن
او الالتزام وهو الظاهر فلا والصورة الثانية ان يكون الامر مقيدا بوقت كقوله صم او صل يوم الجمعة ولم يفعل حتى انسلخ ذلك اليوم فهل يقتضي
ايقاعه في غيره قال محققو الاصوليين لا وخالف فيه بعض الفقهاء وجماعة من الحنابلة واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجهين الاول
ان الامر المقيد بوقت لا يتناول غيره فلا يدل عليه بنفي او اثبات اما الاول فظاهر واما الثاني فلان قول القائل افعل يوم الجمعة لا يتناول غير يوم الجمعة
اللهم الا ان يقال ان معنى قولنا افعل يوم الجمعة ولا فيما بعده ولكنه يخرج عن محل النزاع اذ يكون الدال على طلب
الفعل فيما بعد يوم الجمعة وليس بمجرد طلب الفعل يوم الجمعة بان يكون الصيغة موضوعة للطلب يوم الجمعة
وغيره من الايام وليس الكلام فيه واما الثاني فظاهر وفيه نظر يعرف مما تقدم الثاني
ان الامر بالموقت تارة يستتبع القضاء كما في الصلوة اليومية وصيام شهر رمضان

وثالثة لا يستتبعه كما في صلوة الجمعة والعيدين فيكون مطلق الامر الموقت اعم من المستتبع للقضاء وغيره
ومع لا يكون دالا على احدهما عينا لعدم دلالة العام على الخاص احتج المخالف بوجهين الاول ان الواجب المقيد بالوقت
امران الفعل المطلق والواقع في ذلك واذا فات الثاني لم يفت الاول اما الاول فلان المطلق جزء من المقيد و
ايجاب الكل مستلزم لايجاب كل واحد من اجزائه واما الثاني فظاهر الثاني ان الوقت المعين للعبادة كاجل الدين فكما
لا يسقط الدين بتاخيره عن اجله فكذا العبادة لا يسقط بتاخيرها عن وقتها وفيهما نظر اما الاول فلان ايجاب
المقيد يستلزم ايجاب المطلق لا مطلقا اي في اي جزء كان بل في ذلك المقيد فاذا امتنع ذلك المقيد لم يبق دليل
الوجوب واما الثاني فلان القياس على الدين المؤجل ضعيف لعدم الجامع مع ان الفرق ثابت من حيث ان
ايجاب الفعل في وقت بعينه لا بد ان يكون لحكمة مختصة بذلك الوقت والا لكان ايجابه فيه دون غيره ترجيحا من غير
مرجح فاذا زال ذلك الوقت وتجدد اخر لم يوجد تلك الحكمة فلم يتوجه الطلب لاصالة عدم غيرها بخلاف الدليل الدين فان الاجل
جعل رفقا بالمديون فان الغرض ايصال المال الى صاحبه في اجله تمكنه من الانتفاع به وهو امر لا يختص بالاجل بل يشاركه
الوقت الذي بعده قال البحث الخامس الامر بالكلي ليس امرا بجزئي معين وان امتنع وجوده بلا واحد من الجزئيات نعم انه يستلزم
وجوب احدها لا بعينه لان الواجب لا يتم الا به والامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء لقوله عم مروهم بالصلوة
وهم ابناء سبع سنين اقول في هذا البحث مسئلتان الاولى في المطلوب بالامر بالكلي ذهب قوم الى ان الامر بالماهية
الكلية ليس امرا بشيء من جزئياتها بالتعيين كالامر بالبيع فانه لا يتناول البيع بثمن المثل ولا بالغبن
الفاحش لاشتراكهما في مسمى البيع المامور به وامتياز كل منهما عن صاحبه بخصوصيته وما به الاشتراك مغاير
لما به الامتياز وغير مستلزم له فاذن الامر بالبيع المطلق لا يقتضي الامر بشيء من الخصوصيات لعدم دلالة العام على
الخاص بشيء من الدلالات الثلث وانما سوغنا البيع بثمن المثل ومنعنا من البيع بالغبن الفاحش لدلالة القرينة
عليه وقال الاخرون المطلوب بالامر الكلي احد جزئياته لان المشترك بينها امر كلي لا يتصور وجوده عينا فيستحيل
تعلق الامر به لاستدعاء الطلب امكان الفعل وابطل بان الكلي الطبيعي موجود في الاعيان والا لانتفت
جزئياته عينا وكونه لا يوجد الا متشخصا لا يقتضي عدمه مطلقا ومع ذلك فان ارادوا بان المطلوب احد جزئياتها
ان المطلوب واحد معين منها فهو باطل بالاجماع وان ارادوا به غير معين كان كليا فيتفق القولان فلا نزاع المسئلة
الثانية ان الامر بالامر بالشيء ليس امرا للمامور ثانيا بذلك الشيء مذهب المحققون اليه وذهب قوم الى الاول لنا
اذ لو كان الامر بالامر بالشيء امرا للمامور ثانيا بذلك الشيء لزم تكليف الصبيان والتالي باطل اجماعا وادلته

من الصبي حتى يبلغ الحديث فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم امر البالغين ان يامروا صبيانهم بالصلوة بقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع سنين وايضا لو كان كذلك لزم صحة كون الواحد منا امرا لنفسه في صورة ما اذا امر غيره ان يامره بفعل والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة احتج الاخرون بان ذلك مفهوم من قول الملك لوزيره قل لفلان افعل الفلاني واجيب بان ذلك مفهوم من قرينة تدل اليه وهي كون الوزير مبلغا عن الملك لا من مطلق لفظ الامر بالامر **قال البحث الثالث** المندوب غير مامور به لان الامر للوجوب وينادي فهو الندب نعم هو تكليف والاباحة ليس تكليفا لانتفاء الطلب فيه ولا يقع التكليف الا بفعل والمطلوب بالنهي كف النفس عن الفعل والفعل حال وجوده واجب فلا يقع التكليف به خلافا للاشعري **اقول** في هذا البحث مسائل الاولى ذهب المحققون الى ان المندوب غير مامور به حقيقة وخالف في ذلك الكرخي وابو بكر الرازي من الحنفية لنا ان الامر حقيقة في الوجوب على ما تقدم فلو كان المندوب مامورا به كان واجبا فيجتمع الضدان اعني الوجوب والندب في الشيء الواحد وانه محال الثانية هل هو تكليف قال الاستاد ابو اسحق نعم لانه لا يخلو من كلفة ومشقة فانه سبب للثواب فان فعل كانت المشقة والكلفة في فعله وان ترك كانت في فوات ذلك الثواب وربما كان ذلك عليه اشق من الفعل وقال الباقون لا لانه لما لم يكن في تركه حرج لم يكن فيه مشقة كالمباح وردوا قول الاستاد بان المراد كون حكم الشارع على الفعل بكونه سببا للثواب من غير الطلب تكليفا لانه ان فعل ثبت المشقة في فعله والا ففي فوات الثواب المترتب عليه وهو باطل اتفاقا الثالثة زعم الاستاد ان المباح داخل تحت التكليف وخالفه الباقون لان التكليف بالشيء يستدعي كونه مطلوبا ولا بد فيه من ترجيح لجانب المطلوب على الآخر ولا ترجيح لجانب المطلوب على الآخر ولا ترجيح لاحد طرفي المباح على الآخر احتج الاستاد بانه قد ورد التكليف باعتقاد اباحته فيكون تكليفا والجواب المنع من الملازمة فانه لا يلزم من التكليف باعتقاد امر التكليف بنفس ذلك الامر الرابعة ذهب الاشاعرة الى ان المطلوب بالنهي فعل ضد المنهي عنه وقال ابو هاشم وجماعة كثيرة ان المطلوب بالنهي نفس ان لا تفعل المنهي عنه واختار المصنف هنا الاول واحتج عليه بما احتج عليه فخر الدين في المحصول بان النهي تكليف والتكليف انما يرد بما يكون مقدورا للمكلف والعدم الاصلي يمتنع ان يكون مقدورا للمكلف اما اولا فلان القدرة لا بد لها من اثر والعدم نفي محض فيمتنع كونه اثرا للقدرة واما ثانيا فلان العدم الاصلي حاصل فيمتنع التكليف بتحصيله لاستحالة تحصيل الحاصل واذا امتنع كون العدم مطلوبا بالنهي ثبت ان المطلوب به امر وجودي ينافي المنهي عنه فهو الضد واحتج ابو هاشم بان من دعي الى الزنا فامتنع مدحه العقلاء على ذلك الامتناع وهو لم يعزم على فعل ضد الزنا وذلك يؤذن بصحة تعلق التكليف به اذ لا يمدح الانسان على ما ليس في وسعه والجواب

ان العقلاء انما يحرمون على ما يكون مقدورا والمعدوم المطلق ليس مقدورا على ما تقدم فيكون الامتناع
امرا وجوديا وهو المطلوب البحث الخامسة اختلفوا في التكليف بالفعل هل يتحقق قبل مباشرة المكلف له او حال
مباشرته اياه فذهب اصحابنا والمعتزلة والمحققون من الاشاعرة الى الاول واطبق باقي الاشاعرة على الثاني ولنا حجة الا
ان الفعل حال وجوده غير مقدور والا لزم تحصيل الحاصل وكلما ليس مقدورا لا يقع التكليف به على ما تقدم
فتعين تحقق التكليف قبل المباشرة ولانه لو لم يكن مكلفا بالفعل الا حال مباشرته لم يتحقق العصيان بتركه لانه
غير مكلف به حينئذ الا احتجوا بانه لو امتنع كونه مكلفا بالفعل حال حدوثه لامتنع كونه مكلفا مطلقا والتالي باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الفعل
اما ان يكون ممكنا في الزمان الاول اعني الزمان السابق على زمان وجود الفعل او لا يكون فان كان ممكنا فلنفرض وقوعه فيه
لئلا يلزم المحال فيكون مكلفا بالفعل حال وجوده وان لم يكن ممكنا كان التكليف به تكليفا بما لا يطاق وهو ممتنع والجواب
المنع من الملازمة والفعل في الزمان الاول ممكن من حيث هو وممتنع من حيث فرضه متقدما على زمان الفعل
اذ لو فرض وقوع الفعل فيه لم يكن متقدما على زمان الفعل وقد فرض كذلك هذا خلف وح لا يلزم تحقق التكليف
بالفعل حال حدوثه ولا يلزم من كونه ممتنعا في الزمان الاول كونه ممتنعا مطلقا وتكليفه به ح ليس تكليفا بما لا يطاق
وانما يلزم ذلك لو كان تكليفا بايقاعه في ذلك الزمان واما اذا كان في ذلك الزمان مكلفا بايقاعه في الزمان الثاني او مطلقا فلا والتحقيق ان
الفعل ممكن في كل واحد من الزمانين على البدل مع قطع النظر عن كونه قبل زمان الفعل او نفس زمانه وممتنع او واجب من
حيث فرض احدهما متقدما على الفعل والاخر نفس زمان الفعل قال الفصل الخامس في المامور وفيه مباحث الاول
المعدوم ليس بمامور لان امر غير الموجود سفه والله تعالى منزه عنه احتج الاشعري بانا مكلفون بالشرايع بامر الرسول عليه السلام
والجواب المنع من استناد التكليف الى الرسول عليه السلام بل الرسول اخبر ان كل من ياتي يوم القيمة فيكلفه الله تعالى بما جاء به
ولا يكون هذا اخبارا للمعدوم لئلا يلزم المحذور اقول اكثر العقلاء على امتناع توجه الامر على المعدوم وخالفت
الاشاعرة في ذلك وزعموا ان المكلفين مامورون في الازل بامر الله تعالى مع كونهم معدومين وهذا باطل لان صريح العقل
قاض بقبح امر المعدوم فان من جلس في بيته وامر ونهى من غير حضور مامور ومنهي عده العقلاء سفيها او مجنونا والله
منزه عن ذلك ومن العجب موافقة الاشاعرة ايانا في امتناع امر الغافل مع وجود الة الفهم فيه وتجويزهم امر المعدوم
واحتجوا بانا مامورون بالشريعة بامر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مع كوننا معدومين حالة امره بان الشناعة انما ترد
علينا لو قلنا ان المعدوم حال كونه معدوما مامور وليس كذلك بل نقول ان الامر يقتضي وجوده في الحال بان الشخص
الذي يوجد فيما بعد يصير مامورا بذلك الامر لا بانه مامور في الحال والجواب المنع من كوننا مامورين بامر الرسول عليه السلام بل تكليفنا

بالشريعة وامرنا بها من الله تعالى حال وجودنا واستجماعنا شرايط التكليف فالنبي صلى الله عليه وآله اخبر صريحا
بان قال لهم ان كل من يوجد من المكلفين الى يوم القيمة فان الله تعالى يكلفه بما كلفكم به وليس هذا ايضا امرا للمعدوم
يلزم المحذور وهو السفه والنقص اللازم لامر المعدوم وبين بل للموجودين الحاضرين عند الفاهمين خطابه ولا خلاص
لهم من الشناعة بما ذكروه لان حكم العقلاء بقبح امر المعدوم وبكونه سفها ونقصا معلل بمجرد كونه امرا للمعدوم ولا
تحقق الحكم بقبحه مع الذهول عن جميع ما عداه وهو معلوم البطلان **قال البحث الثاني الفهم شرط التكليف** فالغافل
ليس بمامور لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلثة ولان الفعل مشروط بالعلم والتكليف به حال عدمه تكليف بما لا يطاق
احتجوا بان الامر بالمعرفة ان توجه على العارف لزم تحصيل الحاصل والا ثبت المط لاستحالة معرفة الامر قبل معرفة الآمر
ولان الغرامة تجب على المجنون والصبي ولقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى والجواب ان المعرفة واجبة عقلا لا بالامر
وايجاب الغرامة لا يستلزم الوجوب على المجنون لانه من باب الاسباب والمراد بالاية النهي **اقول** اتفق العقلاء على ان التكليف
مشروط بفهم المكلف وعلمه بما كلف به اذ التكليف خطاب وخطاب غير الفاهم غير جائز لانه يجري مجرى خطاب البهيمة
سواء كان الخطاب امرا او نهيا فالغافل غير مامور واستدل المص على ذلك بوجهين سمعي وعقلي اما السمعي فقوله عليه السلام
رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق فان قلت مدلول هذا الحديث انتفاء
التكليف عن هؤلاء الثلثة والمدعى اعم من ذلك وهو انتفاء التكليف عن كل غافل بحيث يندرج فيه السكران والمغمى
عليه وغيرهما قلت لا نسلم فانه وان لم يدل بمجرده الا على انتفاء التكليف عن الثلثة لكنه يدل على انتفاء التكليف عن
غيرهم من الغافلين كالمذكورين باعتبار كون العلة في رفع القلم عنهم عدم فهمهم الخطاب بطريق المناسبة وتحقق
ذلك في كل غافل فيثبت له هذا الحكم واما العقلي فلان المامور به مشروط بعلمه بالضرورة اذ الفعل الاختياري لا يوجد
الا عن قصد سابق عليه وهو ممتنع من دون العلم ولانه لولا ذلك لما صح الاستدلال باحكامه تعالى على علمه وهو خلاف
الاتفاق ولان المطلوب من التكليف ايقاع الفعل المامور به على وجه الطاعة والامتثال لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وامتناع
ذلك من دون العلم بالامر والمامور به ظاهر وح لو كلف بالفعل حال الغفلة لزم تكليف ما لا يطاق احتج المخالف بوجوه
الاول ان الامر ورد بمعرفة الله تعالى بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وحده فالمامور بها ان كان عارفا لزم امره بتحصيل
الحاصل او الجمع بين المثلين وهما محالان وان لم يكن له عارفا امتنع منه معرفة امر الله اياه بالمعرفة لاستحالة
معرفة الامر من دون معرفة الآمر فقد توجه اليه الامر في حال يمتنع فيه العلم به فلا يكون الامر مشروطا بالعلم
الثاني لو كان التكليف مشروطا بعدم الغفلة لم يجب على الصبي والنائم والمجنون والذاهل ضمان ما اتلفوه والتالي باطل

بانهم منهيون عما يتلفونه وذلك كالامر بالتخلقا وكذلك يجب الزكوة في اموالهم والصبي المميز مامور بالصلوة
وذلك موذن بتكليفهم الثالث لو لم يصح مخاطبة الغافل لم يصح منه تعالى مخاطبة السكران والتالي باطل لقوله
تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون والملازمة ظاهرة اذ السكران حال سكره
غافل غير فاهم للخطاب والجواب عن الاول ان معرفة الله تعالى واجبة عقلا وليس وجوبها مستفادا من الامر المذكور وفيه نظر
فان قضاء العقل بوجوب المعرفة لا ينافي وروده في الامر بها فان كثيرا من الاحكام ثبت بالعقل والشرع معا والحق ان هذا الامر
لم يرد بمعرفة الله بل بمعرفة وحدانيته ومعرفة الامر لا يتوقف عليه معرفة الوحدانية ونفس وحدانيته تعالى متعلق من المكلفين
بجهة التصديق والمامور به العلم التصديقي بها فلم يكن المامور غافلا عن الامر ولا عن الامر ولا عن المامور به وعن الثاني المنع من
الملازمة فان وجوب ضمان قيمة المتلف وثبوت الزكوة في اموالهم لا يتعلقان بافعالهم ليس ذلك تكليفا لهم بل هو من
باب الاسباب والمكلف باخراجها الولي وصلوة المميز غير مامور بها من جهة الشارع بل من جهة الولي وخطابه مفهوم
للصبي فلا خطاب من الشارع وعن الثالث ان المراد بالسكران هنا من ظهر منه مبادي الطرب ولم يزل عقله وهو
المتمثل بقوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون اثبت لهم الفهم والفطنة وقيل الاية وردت قبل تحريم الشرب والمراد
منها لا تسكروا وقت الصلوة مثل قوله لا تتهجد وانت شبعان اي لا تشبع وقت تهجدك ولفظة حتى على التاويل
الاول بمعنى الغاية وعلى الثاني بمعنى كي قال البحث الثالث تكليف المكره قبيح لانه غير قادر ويجب على المامور ايقاع الفعل
على وجه الطاعة لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ويخرج
عنه شيئان الاول المعرفة الواجبة لاستحالة ارادة الطاعة ولا امر الشرع والثاني اذا علم الامر عدم الشرط المعتزلة على منعه
لان الصوم عند شرط ببقائه فاذا علم موته استحال الامر والا لزم تكليف ما لا يطاق وجوزه قوم لاشتماله على
مصلحة توطين النفس على الفعل فيثاب وقد يكون التوطين لطفا في الاخرة ونافعا في الدنيا بان يمتنع من الفساد
فالاصل في الشاهد ان الامر قد يحسن لمصلحة تنشأ من نفس الامر لا من المامور به وقد يحسن لمصلحة تنشأ منهما وتتفرع
ينبني ذلك وجوب الكفارة على من افطر ثم حصل المسقط من الاغماء او الجنون او الحيض او الموت ولا خلاف في جواز
التكليف مع جهل الامر بوقوع الشرط وعدمه اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى اختلفوا في المكره على
الفعل هل يصح ان يكون مكلفا به ام لا فجوزه من لا يقبح التكليف بما لا يطاق وجوزوه واما المانعون منه فقالوا لم يبلغ
الاكراه الى حد الالجاء صح تكليفه به لبقاء القدرة المصححة له وان بلغ بحيث صار وجود الفعل منه واجبا و
عدمه ممتنعا امتنع التكليف به ايجادا واعداما اما العدم فلانه على احد الطرفين فتكليفه باحدهما تكليف

ان الشرط علامة [illegible]

٢ لعدم العلم بتحقق الشرط

بالاتفاق ولقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد رفع المؤاخذة لامتناع
حمل اللفظ على حقيقته فتعين حمله على اقرب مجازاتها وهو عدم المؤاخذة
ورفع المؤاخذة على الفعل ملزوم لرفع التكليف به وهو انما يدل على
عدم التكليف لا على قبحه وعدم صحته الثانية يجب على المأمور ان يقصد ايقاع الفعل المأمور به على وجه اطاعة
للامر والامتثال وهو المراد بالنية والدليل عليه قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ولا يتحقق الاخلاص
الا بذلك وقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات قالوا ويخرج عن هذا الحكم اعني وجوب النية التي هي القصد المذكور
اشياء منها النظر المعرف للوجوب فان ايقاعه على وجه الطاعة غير ممكن لان فاعله لا يعرف وجوبه عليه ولا كونه مأمورا به
الا بعد اتيانه به وهذا الاتيان على رأي الاشاعرة القائلين بوجوب النظر شرعا اما نحن والمعتزلة فلان وجوب النظر عندنا
عقلي غير مستفاد من الامر الثاني ارادة الطاعة فانها واجبة للمأمور ولا يجب فيها النية والا لزم التسلسل الثالثة
الامر المشروط ايضا لابد ان يكون متعلقه وهو الفعل المأمور به مشروطا بشيء هل يصح توجهه الى المأمور مع علم الامر بعدم
شرطه كامره تعالى زيدا بصوم غد مع علمه بموته او جنونه في الغد او قبله منعت المعتزلة كافة منه وجوزه القاضي
ابو بكر والغزالي واكثر الاصوليين ولا خلاف في صحته اذا كان الامر غير عالم بانتفاء الشرط كامر السيد عبده بخياطة ثوب في غد مع
جهله بموته قبله حجة الاولين ان الفعل مع عدم شرطه ممتنع ولا شيء من الممتنع بمأمور به فلا شيء من
الفعل مع عدم شرطه بمأمور به اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلانه لو كان مأمورا به لزم تكليف ما لا يطاق
وهو محال والمقدم وبانه لو صح لصح مع علم المأمور بانتفاء الشرط والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم والاخرون
لا نزاع في انه لا يجوز ان يقال في الميت حال موته افعل لكن لا يجوز ان يقال لمن هو موجود مستجمع لشرائط
التكليف مع علم الامر بانه سيموت في الغد صم غدا ان عشت بل الحق ذلك لما يتضمن من المصالح الكثيرة فان
المكلف قد يوطن نفسه على الامتثال فيكون ذلك التوطين لطفا في المعاد وباعثا في الدنيا لكناية ازدجاره عن
المعاصي المنافية وانحرافه عن طرق الفساد عاجلا ولانه يحسن ان يستصلح السيد عبده باوامر يخبرها عليه مع عزمه
نسخها عنه امتحانا له وان يقول الانسان لغيره وكلتك على بيع عبدي مع علمه بعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل
وامتحانه في امر العبيد والاصل في ذلك ان الامر كما يحسن لمصالح ينشأ من فعل المأمور به فقد يحسن لمصالح تنشأ من نفس
توجهه الى المأمور وهذا ايضا الجواب عن الاول فان تكليف ما لا يطاق انما يلزم لو كان الغرض من الامر ارادة متعلقه
اعني الفعل المأمور به اما اذا لم يكن الغرض ذلك فلا وعن الثاني بمنع الملازمة وثبوت الفرق بين الاصل والفرع

وهو انتفاء ما ذكرناه من الفسق انكل عليه تقديم علم المامور بعدم
الشرط وتحققها عليه تقديم جهله والحق ان ذلك غير جائز لما يتضمن من
الاغراء بالجهل لاستلزامه لاعتقاد المامور ارادة الامر الفعل المامور به منه والواقع خلافه ولان حسن الامر لو كان لنفسه
لا لمتعلقه لم يبق في الاشياء دلالة على الامر بما لم يتم الا به ولا على النهي قبيحة ولا على كون المامور به حسنا وما ذكروه من
المثالين لو سلم حسنهما لكان وجه التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى ويتفرع على
ذلك وجوب الكفارة على من افطر في نهار رمضان ثم عرض له في بقية ذلك النهار ما اسقط فرض الصوم عنه من الاغماء
والجنون والحيض والموت ومن سوغ من ذلك اوجب ولا ومن قال لا كفارة لظهور عدم امره بصوم ذلك اليوم وهو مذهب الامامية
واحد قولي الشافعي ومن قال بالثاني احتج بالاقدام على افساد صوم مامور به قبل طريان المانع منه قال البحث
الرابع الامر يتعلق بالمكلف والمكلف والفعل اما المكلف فيشترط في حسن الامر منه تمكين العبد من المامور به علمه
القدرة والالة من العلوم وغيرها وكون الفعل مما يستحق به الثواب بان يكون واجبا او مندوبا وكون الثواب على ذلك الفعل مستحقا ويعلم انه
سيفعل به او يقصد الله بذلك الايصال الى الثواب ان يكون تعريضا لان التعريض من الحكيم لمن يعلم انه لا ينتفع وانما يتم بما
تقدم واما المكلف فيشترط تمكنه من ايقاع الفعل على الوجه المطلوب منه فان كان ما يتوقف عليه من فعله وجب فعله كالنظر
والعقل والالات عن العبد كالارادة والكراهة لم يجب عليه تحصيلها لكن يجب ان يلزمه فعلهما وان كان مما يصح استناده
اليه تعالى والى العبد بنحو كثير من العلوم والالات اما ان يفعله الله تعالى وان يلزمه بفعله اما الفعل فشرطه الامكان وصحته
من المكلف اذ لا تأثير لصحته من الغير مع عدم صحته منه فانه يجري مجرى المستحيل وصحته منه على جهة الاختيار وان يكون حسنا
وان يختص بصفة زائدة على الحسن بان يكون فرضا او نفلا ويشترط في الواجب حسنه ووجه حسنه ووجوبه [illegible]
[illegible] القبيح والمندوب يختص بين التوافق كلها انهم لم يعرفوا جهاته واما الاول فيشترط تقدمه على الفعل بحيث يتمكن المكلف من العلم بكونه
الاقدام عليه على دخول الفعل وقت تعلقه ويبعث عليه بما زاد على ذلك من المقدار فلا يجوز مع علمه بذلك وهل يشترط التمكين
من الفعل وازاحة علته من حين الامر الى حين الفعل الحق عدمه اذا تضمن التقدم مصلحة لبعض المكلفين
في صحة المكلف اذا علم الله تعالى انه سيمكنه حال الحاجة اقول لما ذكر ماهية الامر واقسامه وجملة من احكامه اشار هنا
الى شرائط حسنه التي مع تحققها يكون حسنا ومع عدمها او عدم بعضها يكون قبيحا ولما كان الامر فيه اركان ثلاثة
امر ومامور وفعل مامور به امكن ان يرجع شروط حسنه اليها نفسه في كل واحد من هذه الاركان الثلاثة ولهذا شرط لكل واحد منها
هذه الاقسام الاربعة الاول ما يرجع الى الامر وهو المكلف ويشترط في حسن الامر منه تمكين العبد المامور من الفعل

المامور به بان يخلق له القدرة عليه والالات التي يفتقر في امتثال اليها من العلوم وغيرها وكون الفعل المامور
به مما يستحق به الثواب بان يكون واجبا او ندبا وان يكون الثواب على ذلك الفعل مستحقا وان يعلم
انه سيفعله بان امتثل ولم يحبط طاعته بكفر وان يقصد الله تعالى بذلك ايصال الثواب الى المكلف حتى يتحقق كون التكليف
تعريضا للاستحقاق في المعاملة بالثواب اذ الغرض من التكليف انما هو التعريض للمنافع وانما يتم بذلك وفيه نظر فان الشرط الثاني
مما يتعلق بالفعل المامور به والثالث هو الثاني بعينه واعلم ان ماذكره رحمه الله انما يعتبر في امر الله تعالى وهو المقصود بالبحث هنا
اما امر غيره فانما يشترط في حسنه علم الامر فقط بحسن الفعل المامور به وتمكين المامور منه بشروط غرضه فيه امالة وللغير الثاني
ما يتعلق بالمامور يعني المكلف به وشرطه ان يكون متمكنا من ايقاع الفعل المامور به على الوجه المطلوب منه فان كان لا يتوقف
عليه تمكنه من ذلك الفعل غيره لغفل تحت قدرته ووجب على الله تعالى فعله كالقدرة والعقل وان كان داخلا تحت قدرته
كالارادة والكراهة لم يجب على الله تعالى ان يفعلهما لكن يجب ان يلزمه فعلهما ان كان ايجاب الفعل المامور به مطلقا وهو ما
يجب في المعرفة من وجوب الايتم الواجب المطلق الا به وان كان مما يحصل من الله تعالى ومن العبد يحصل كثير من العلوم
والالات جاز ان يفعله الله تعالى وان يلزمه فعلها ان لم يكن الوجوب مشروطا بحصوله فان قلت ظاهر هذا التقسيم دال على
ان الله تعالى لا يصح منه فعل ارادة العبد ولا كراهته مع صحة فعل العبد اياهما والالما صح هذا التقسيم وما يعلل به واحدا
وذلك باطل لشمول قدرة الله تعالى جميع المقدورات قلت عدم صحة فعل الله تعالى اياهما ليس لعدم قدرته تعالى عليهما
بل لان ذلك موجب للالجاء باعتبار وجوب حصول الفعل عند وجود القدرة والارادة وانتفائه عند الكراهة
وعدم صحة الفعل منه تعالى غير ملزوم لعدم قدرته عليه كما في القبائح الثالث ما يتعلق بالفعل المامور به وشرطه
ان يكون ممكنا في نفسه ان يصح حصوله من المامور به ولا يكفي الاول اعني امكان الفعل في نفسه عن الثاني اعني
حصوله من المامور به اذ لا تاثير لصحة الفعل من شخص في صحة تكليف غيره به مع امتناعه من ذلك الغير لا يحسن
الا من لا يمنع صدوره منه لا يحسن المستحيل كالطيران بالنسبة الى الانسان ولا يكفي الثاني صحته من المامور به مطلقا
بل لا بد من صحة صدوره منه على وجه الاختيار فان الالجاء ينافي التكليف وان يكون حسنا وان يختص بوصف زائد
على حسنه يقتضي رجحان وجوده بان يكون فرضا او نفلا ويشترط اذا كان الامر على جهة الوجوب اختصاصه بامر زائد
يقتضي وجوبه لانه لو لم يكن كذلك لم يقبح ايجابه كما يقبح ايجاب المباح ويقبح الحسن ولهذا الواجب كفران نعم لم يجب ذلك
الكفران لعينها واعلم ان الامر المشروط حسنه بهذه الامور ليس المراد منه حقيقته وهو الوجوب فحسب بل ما هو اعم
من ذلك بحيث يندرج فيه الندب بما ذكره في الدليل على اشتراطه كونه واجبا او ندبا يقتضي وجوبه دال على

كون المتقدم وبحيث صار موصوفاً بنقيضه بنيته الرابع ما يتعلق بالامر بنفسه ويشترط فيه ان يكون مقدماً على الفعل
بزمان يحتاج اليه المكلف في الاتيان بالفعل على الوجه المطلوب من علمه بوجوبه عليه ورغبته فيه وبعثه عليه والقيام
بما يحتاج اليه من المقدمات ان توقف على مقدمة والحجة ان معنى الامر المتقدم على الفعل انما يكون اعلاما وتنبيها للمكلف
بما يكلف به والامر بالحقيقة انما يتوجه حال الفعل وقد تقدم بطلان كلامهم في هذا الباب واذا تقدم الامر على الفعل
بزمان زائد على القدر المحتاج اليه في الامتثال وجب ان يكون في ذلك التقدم مصلحة زائدة على المصلحة المطلوبة
في الامر بعينه وهل يشترط تمكين المامور من الفعل وازاحة علله منذ توجه الامر اليه الى وقت الفعل الحق انه لا يشترط اذا
تضمن ذلك الامر مصلحة للمامور او لبعض المكلفين فعلى هذا يصح امر العاجز عن فعل في وقت بذلك الفعل في وقت
اخر اذا علم الله تعالى انه يمكنه منه حال الحاجة اليه عند حضور ذلك الوقت الاخر قال الفصل السادس في النهي وفيه
مباحث الاول النهي يقتضي التحريم كما قلناه في الامر لقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب الانتهاء عند النهي
اقول لما فرغ من مباحث الامر شرع في مباحث مقابله وهو النهي والكلام اما في ماهيته واما في احكامه اما
الاول فالحق انه القول الدال على طلب الترك على جهة الاستعلاء فالقول جنس وتقييده بالدال يخرج المهمل وقولنا
على طلب يخرج الخبر وباضافة الطلب الى الترك يخرج الامر وقولنا على جهة الاستعلاء خرج الالتماس والدعاء ويلزم
من هذا التعريف كون اترك الفعل الفلاني مستعليا نهيا ولا تتركه غير نهي واما الثاني ففيه مباحث الاول انه
دال على التحريم اعلم ان صيغة لا تفعل قد استعملت في معان سبعة التحريم مثل ولا تقتلوا النفس التي حرم الله
الا بالحق والكراهة مثله ولا تنس نصيبك من الدنيا والتحقير مثل ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا
منهم زهرة الحياة الدنيا وبيان العاقبة مثل ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء مثل لا تؤاخذنا
ان نسينا او اخطأنا واليأس مثل ولا تعتذروا اليوم والارشاد مثل لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم
وليست حقيقة في الجميع اجماعا وهل هي حقيقة في التحريم او الكراهة او القدر المشترك بينهما الحق الاول لنا ما قلناه
في ان الامر للوجوب فانه لم يكن فرق بين الامر والنهي الا في متعلق الطلب وكان الامر دالا على الطلب الجازم اعني
المانع من النقيض لما كان النهي كذلك وهو معنى اقتضائه التحريم ولان فاعل المنهي عنه عاص وكل عاص
مستحق للعقاب على ما تقدم ففاعل المنهي عنه مستحق للعقاب وهو معنى كونه للتحريم ولان السيد لو قال لعبده
لا تركب الدابة فركب استحق الذم عرفا وكذا لغة لاصالة عدم النقل ولان الصحابة تمسكوا في تحريم الاشياء
بمجرد النهي عنها ولم يخالف منهم احد فكان اجماعا منهم حجة ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب الله تعالى

الانتهاء عن المنهي عنه لما تقدم من كون الامر للوجوب وهو المراد
من اقتضاء النهي التحريم وفيه نظر فان تحريم المنهي عنه انما استفيد من الامر
بالانتهاء عنه لا من مجرد النهي عنه والنزاع انما هو في الثاني واليه لا يلزم من كون نهيه عليه السلام
مقتضيا للتحريم بدليل كون مطلق النهي كذلك وقول المص كما قلناه في الامر يريد به ما ذكره من انه دال على
الطلب الجازم قال ولا يدل على التكرار لان قول الطبيب لا تأكل وقول السيد لا تشرب الخمر لا يقتضيه ويصح تقييده
بالدوام وعدمه من غير تكرار ولا نقض احتج المخالف بان النهي يقتضي المنع من ادخال الماهية في الوجود وانما يتحقق
بعدم الادخال في كل وقت والجواب المنع فان المنع من ادخال الماهية قدر مشترك بين المنع دائما ووقتا ولا دلالة
لما به الاشتراك على ما به الامتياز ولا يدل على الفور اقول اختلفوا في ان النهي هل يقتضي التكرار ام لا فذهب الاكثر
اليه ومنعه الاقل وهو اختيار المص هنا واحتج عليه بوجهين الاول ان النهي قد استعمل في التكرار اتفاقا وفي خلافه
كقول الطبيب للمريض لا تأكل الغذاء الفلاني اي في هذه الساعة وقول السيد لعبده لا تشتر اللحم في هذا الوقت
وقول المنجم لا تسافر اي في هذا اليوم فلا يكون حقيقة في كل واحد منهما ولا في احدهما دون الآخر والا لزم الاشتراك
في الاول والمجاز في الثاني وهما خلاف الاصل فتعين كونه حقيقة في قدر المشترك بينهما الثاني ان النهي يصح تقييده
بالدوام وعدمه من غير تكرير ولا نقض ومتى كان كذلك لم يكن مقتضيا للتكرار اما الاول فظاهر فانه يصح ان يقال
لا تزن ولا تشرب الخمر ابدا ولا تأكل السمك ولا تشرب اللبن في هذه الساعة واما بعدها فكل واشرب ولا يفيد هذا
الكلام تكرارا ولا نقضا واما الثاني فلانه لو كان للتكرار لكان تقييده بالدوام تكريرا عاريا عن الفائدة وتقييده بالمرة
الواحدة نقضا واحتج المخالف بان النهي عن الفعل يقتضي المنع من ادخال ماهيته في الوجود وانما يتحقق ذلك
من المنهي اذا لم يدخل فردا من افرادها في الوجود ولو في وقت ما وهو معنى اقتضائه التكرار اذ لو ادخل فردا واحدا
من افرادها ولو في وقت ما لكان قد ادخل تلك الماهية في الوجود لاشتمال ذلك الفرد عليها فلم يكن منتهيا
والجواب المنع من عدم تحققه الا بذلك فان المنع من ادخال الماهية في الوجود قدر مشترك بين المنع من ادخال الماهية
في الوجود دائما وبين المنع من ادخال الماهية في الوجود لا دائما ولا دلالة لما به الاشتراك وهو المنع من ادخال الماهية
في الوجود مطلقا على ما به الامتياز وهو قيد الدوام وقيد اللادوام لانه عام والعام لا يدل على الخاص والاكثر على ان النهي يقتضي
للتكرار وهو الحق لانه المتبادر الى الفهم عند اطلاق اللفظ وتجرده عن القرائن ولان الصحابة استدلوا بمجرد النهي على
تحريم كثير من المنهيات على سبيل الدوام كالزنا والربا وقتل النفس وذلك دليل على كونه حقيقة فيه اذا تقرر هذا

فاعلم ان الذاهبين الى اقتضاء النهي التكرار والدوام كالاته على الفور ومخالفوهم في ذلك منعوا منه كما تقدم ثم
بايك الامر قال البحث الثاني النهي يدل على الفساد في العبادات لا في المعاملات اما الاول فلان الآتي بالعبادة المنهي عنها
غير آت بالمامور به لاستحالة كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه فيبقى في عهدة التكليف واما الثاني فلانه لا استبعاد
في ان يقول الشارع لا تبع وقت النداء وان بعت ملكت الثمن ولانه لو دل على الفساد لدل اما بمنطوقه او بمفهومه
والقسمان باطلان اما الاول فلان النهي يدل على الزجر لا غير واما الثاني فلانه مسكوت عنه في المنصوص ولا يأتي مثله في العبادات
لان الفساد فيها عدم موافقتها لامر الشارع وفي المعاملات عدم ترتب حكمها عليها وكما لا يدل على الفساد لا يدل على الصحة
فيهما لقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك **اقول** ذهب اكثر الاصوليين الى ان النهي لا يدل على فساد المنهي عنه مطلقا
وقال آخرون يدل عليه مطلقا وقال ابو الحسين البصري يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات وهو اختاره فخر الدين والمصنف
واحتج على المقام الاول اعني دلالته على الفساد في العبادات بان الآتي بالمنهي عنه لم يات بالمامور به فيكون باقيا في عهدة
التكليف اما الاول فلان المنهي عنه ليس هو المامور به اذ لو كان اياه لزم التكليف بالجمع بين النقيضين هما فعله وتركه
وانه محال فالآتي بالمنهي عنه لا يكون آتيا بالمامور به واما الثاني فلان تارك المامور به وتارك المامور به عاص وكل عاص
مستحق العقاب على ما تقدم وفيه نظر فان كان المراد بقولكم ان الآتي بالمنهي عنه لم يات بالمامور به انه ما اتى بشيء امر به منعنا ذلك لاحتمال كونه غير
مامور بشيء كما في صوم العيد وصلوة الحائض وان كان المراد اعم من ذلك بحيث يصدق على من لم يات بشيء اصلا لم يبين
قوله تارك المامور به عاص سلمنا لكن لا يلزم من كون المامور به مغايرا للمنهي عنه كون الآتي بالمنهي عنه
غير آت بالمامور به اما فخر الدين فادعى في المحصول ان المغايرة المذكورة مستلزمة لكون الاتيان باحدهما غير الاتيان
بالآخر فهو مسلم الا انه لا يفيد ما ادعاه من ان الآتي بالمنهي عنه غير آت بالمامور به نعم لو كان بين المامور به والمنهي عنه
منافاة بحيث لا يمكن اتيان المكلف بهما معا ثبت المدعى لكن ذلك ممنوع لاحتمال كون المامور به جزءا من المنهي
عنه كما في صوم الوصال واشباهه سلمنا لكن نتيجة الحجة المذكورة كون الآتي بالمنهي عنه مستحق العقاب على
ترك المامور وذلك لا يوجب كون المنهي عنه فاسدا سلمنا لكن لا يلزم من كونه مستحق العقاب كونه باقيا في عهدة التكليف فان
تارك العبادة الموقتة التي لا قضاء لها كالعيدين مستحق للعقاب غير باق في عهدة التكليف ثم قال الآتي بالمنهي عنه
عاص وكل عاص مستحق للعقاب حصلت النتيجة المذكورة ولم يحتج الى شيء من المقدمات المذكورة والحق ان يقال
المراد بالفساد في العبادات كونها غير موافقة للشريعة ثم نقول كل منهي عنه من العبادات هو غير موافق للشريعة وكل ما هو غير
موافق للشريعة فهو فاسد ينتج كل منهي عنه من العبادات فهو فاسد وهو المدعى واعترض البصري بجواز كون الاتيان بالمنهي عنه

سببا للخروج عن عهدة الامر المتناقض في قوله لا تصل في الثوب المغصوب فان فعلت سقط عنك الفرض واجيب
بانه انما المراد بالمامور به هو الطلب كما كان وجب الاتيان به ولا يتحقق العقاب بالدليل المذكور وفيه نظر لمنع من تقابل الطلب
وتحقق العقاب على تقدير الاتيان بالمنهي عنه القائم مقام المامور به في اسقاط الفرض فان قلت المامور به لا بد من
اشتماله على حكمة باعثة على الامر به وهي مفقودة في المنهي عنه والا لساواه في كونه مطلوبا فلا يكون منهيا عنه وح
يستحيل قيامه مقامه في سقوط الفرض به قلت لا نم ويجوز وجود تلك الحكمة الباعثة في المنهي عنه ولا يلزم كونه غير منهي
على تقدير وجودها فيه لاحتمال اشتماله على مفسدة تمنع من الامر به واما على المقام الثاني وهو عدم دلالته في المعاملات على فسادها
فاحتج عليه بوجهين الاول انه لو كان النهي في المعاملات دالا على الفساد لكان قول الشارع لا تبع وقت النداء يوم الجمعة فان
بعت ملكت الثمن متناقضا والتالي ظاهر البطلان فانه لا استبعاد في ذلك بل لو وقع ذلك لكان متلقى عند العقلاء
بالقبول والملازمة ظاهرة الثاني انه لو دل النهي في المعاملات على الفساد لكانت دلالته عليه اما بلفظه او بمعناه والتالي بقسميه
بط فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اما بطلان الاول فلان اللفظ لا يدل بوضعه الا على الزجر عن المنهي عنه
واما الثاني فلما عرفت من اشتراط الدلالة المعنوية باللزوم الذهني وهو منتف هنا فانه لا يلزم من تصور النهي
عن البيع فساده فيتبعه عدم ترتب اثره عليه لا يقال هذا بعينه وارد في النهي عن العبادات وقد حكمتم بدلالته على الفساد
لانا نقول لا نسلم فان المراد بالفساد في العبادات عدم موافقتها لامر الشارع ودلالة النهي على ذلك ظاهرة اذ المنهي عنه
شرعا لا يكون موافقا لامر الشارع بخلاف الفساد في المعاملات فهو عدم ترتب اثره عليه مطلقا فان النهي لا يدل عليه
مطلقا كما تقدم واعلم ان بعض المتاخرين ذهب الى ان النهي في المعاملات ان كان عن الشيء لذاته او لجزئه او
للازمة كان دالا على فساده وان كان لعارض كالبيع وقت النداء لم يكن كذلك ثم ذهب القائلون بعدم دلالة
النهي على الفساد واختلفوا في دلالته على صحة المنهي عنه فنقل عن ابي حنيفة ومحمد بن الحسن انهما قالا به والمشهور
من المعتزلة والاشاعرة على خلافه وهو الحق لنا لو كان النهي دالا على صحة المنهي عنه لزم احد الامرين وهو اما تسمية ما وقع الاتفاق
على عدم صحته كصلاة الحائض ونكاح المحرمات المنهي عنها وبيع الملاقيح والمضامين وحبل الحبلة وغير ذلك واما تخلف
المدلول عن دليله والتالي بقسميه بط وكذا المقدم بيان الملازمة ان النهي الشرعي عن الصور المذكورة متحقق مثل قوله
عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ونهيه عليه السلام عن باقي الصور المذكورة
فاما ان يتحقق الصحة فيها فيلزم الاول او لا يتحقق فيلزم الثاني ولانه لو دل على الصحة لكان اما بلفظه او بمعناه
والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والملازمة بينة وكذا ابطال كل من قسمي التالي اذ لفظ النهي ليس موضوعا

لصحة المنهي عنه ولا الملزومه احتجابان المنهي عنه اما الشرعي او غيره والثاني بط لوجوب حمل اللفظ الوارد من
الشارع على ما وضعه له والقاء غيره من موضوع اللغة والعرف كما في غير النهي وكلا النهي عن صلوة الحائض وبيع الابق
وكذا الباقي الالفاظ في الصور المذكورة وقع نقلها الى ذلك المعنى الشرعي اما ان يمكن تحققه او لا والثاني بط والا لما
صح النهي عنه فان المحال كما لا يصح الامر به لا يصح النهي عنه وايضا فانه لا يحسن ان يقال للزمن لا تطر وللاعمى لا تبصر
فثبت ان المنهي عنه هو المعنى الشرعي اعني الصحيح وهو ممكن التحقق وهو المط والجواب النقض بما ذكرناه من الصور
المنهي عنها فانها غير صحيحة وفاقا مع اقتضائه لكم صحتها سلمنا ولكن يجوز حمل النهي هنا على النسخ كما يقول الموكل
لوكيله في البيع لا تبع فانه وان كان نهيا في الصيغة الا انه نسخ في الحقيقة سلمنا لكن متعلق النهي الامور اللغوية
وهي ممكنة واما الامور الشرعية فلا نم كونها ممكنة ولا نم تناول النهي والحق ان يقال ان الصلوة مثلا تصدق وتقال
على الصحيحة والفاسدة لصحة تقسيمها اليهما فهي اعم منهما والعام لا يدل على الخاص وكذا البيع والنكاح وغيرهما
ونمنع كون المعنى الشرعي هو الصحيح دون غيره والا لما صح ان يقال لمن صلى صلوة فاسدة اعد صلوتك وحمله
على المعنى مخالف للاصل قال البحث الثالث المكلف ان امكن خلوه عن كل فعل كالمستلقي على القول بنفي بقاء
الاكوان واستغناء الباقي امكن قبح الجميع فجاز النهي عن جميع افعاله وان لم يمكن خلوه من الجميع امتنع قبح الجميع
والا لكان معذورا فيه لعدم تمكنه من تركه ويصح قبح جميع افعاله على وجه وحسنها على اخر فالخارج من الدار
المغصوبة ان قصد التصرف كان قبيحا وان قصد التخلص كان حسنا وقد يكون الشيء مفسدة عند عدم الاخر
وكذا الاخر كما في بيع الام دون ولدها الصغير وبالعكس فيصح النهي عن احدهما عند عدم الاخر على سبيل
التخيير والبدل ولا يمكن القول بقبحهما معا لان التقدير قبح احدهما عند عدم الاخر وهذا يصح في المختلفين
دون الضدين اذ وجود كل واحد من الضدين يوجب عدم الاخر وما يجب لا يكون شرطا في قبحه اقول المكلف اذا
امكن ان يخلو عن كل فعل كالمستلقي الساكن بجميع اعضائه على قول من نفى بقاء الاكوان فان الباقي مستغن عن المؤثر
وانما اشترط استغناء الباقي في الاكوان لان المستلقي واعضاؤه ساكنة وهما افعال فلا يكون خاليا عن الفعل لو كانت الباقية محتاجة الى السكون
فلم يكن خاليا عن الفعل وكلا المقامين مختلف فيه بين المتكلمين وانما مثل بالمستلقي لانه اقرب الحال الى الخلو عن
الفعل ولهذا جعله الشارع لمرتبة العجز عن الصلوة لان هذا الحكم مختص به لانه ثابت للقائم والقاعد وغيرهما لان
النائم مثلا لا يخلو عن القيام حال حيوته لاستحالة بقائه الا بفعل فهنا يمكن قبح جميع افعاله فيصح النهي عنها اجمع
اما اذا قلنا انه لا يمكن خلوه من الافعال فانه لا يمكن قبح جميع افعاله على جميع الوجوه والا لكان معذورا في فعل منها

لعدم تمكنه من تركه فيقبح نهيه عنه والالزام تكليف ما لا يطاق ويمكن تخريج بيع ... على ... فيصح نفيه عنهما

بجهة من ذلك الوجه الذي تعلق القبح به دون الآخر كالخروج من الدار المغصوبة فانه قبيح ان قصد به التصرف في المغصوب

وحسن ان قصد به التخلص من الغصب ثم كون الشيء مفسدة قد يكون ثابتا له مطلقا غير متوقف على شرط فيتعين النهي عنه وكذلك

قد يكون مفسدة مشروطة بعدم الشيء او بوجوده او بالعكس وقد يكون مفسدة ذلك الآخر مشروطة بعدم الاول او بوجوده فحينئذ

النهي يشترط عند ذلك الآخر او وجوده وكذلك الآخر فالاول كبيع المملوكة دون ولدها الصغير وكبيعه منفردا فان النهي

عن بيع كل منهما انما هو عند عدم بيع الآخر فهو نهي عن التفريق بينهما واما الثاني فكنكاح احدى الاختين فانه مفسدة

عند نكاح الاخرى فتحرم كل منهما عند وجود الاخرى فهو نهي عن الجمع بينهما وهذا الحكم اعني كون الشيء مفسدة عند عدم

الآخر او عند وجوده انما يصح في المختلفين اللذين يمكن اجتماعهما وارتفاعهما اما ما لا يمكن اجتماعهما كالضدين فلا اما في

صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند عدم الآخر فلان وجود كل منهما يوجب عدم الآخر لاستحالة الجمع بين

الضدين وما يجب للشيء لا يكون شرطا في قبحه بل يكون قبحه مطلقا غير مشروط واشار المصنف الى ذلك بقوله ويجب

ان لا يكون شرطا في قبحه واما في صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند وجود الآخر فلان اجتماعهما يكون مستحيلا

لتوقفهما على المستحيل وهو اجتماع الضدين فلا يصح توجيه النهي الى احدهما والمراد من قوله وقد يكون الشيء

المفسدة عند عدم الآخر ان يكون المفسدة مشروطة بذلك العدم لا مجرد اقترانها به والا لتناولت تلك

المفاسد المطلقة كالظلم والكذب فان كل منهما مفسدة عند عدم الآخر كما هو مفسدة عند وجوده

قال المقصد الرابع في العام والخاص وفيه فصول الاول في الفاظ العموم وفيه مباحث الاول العام هو

اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فبالاول خرجت النكرات سواء كانت الواحد او الاثنين او

الجماعة واسم عدد وبالثاني الاسم المشترك والحقيقة والمجاز ... وفرق بينه وبين المطلق

لان المطلق دال على الماهية من حيث هي لا بقيد وحدة ولا تعدد والعام دال على الماهية باعتبار تعددها و

العموم من عوارض الالفاظ فان استعمل في المعاني كعم الجدب والخصب والمطر فمجاز بدليل السبق الى الذهن

اقول لما فرغ من مباحث الاوامر والنواهي شرع في مباحث العام والخاص وقدم البحث عن العام على البحث عن الخاص لكون

العام اصلا للتخصيص ولكون فصل العام وجوديا وهو المستغرق وفصل الخاص عدميا وهو عدمه ثم هذا البحث قد

اشتمل على مسائل ثلثة الاولى في تعريفه واعلم ان المصنف عرف العام هنا بما ذكره فخر الدين في المحصول لكونه احسن ما قيل في تعريفه

هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فاللفظ جنس للعام وغيره وبه يخرج الاشارات والمعاني

وبتقييده بالقيد الاول اي المستغرق لجميع ما يصلح له يخرج به جميع النكرات سواء كانت الواحد كرجل والاثنين
كرجلين او الجماعة كرجال فان رجلا يصلح لكل واحد من رجال الدنيا ولكنه لا يستغرق الجميع وكذا
رجلان ورجال ويخرج ايضا اسماء العدد كعشرة فانها صالحة لكل عشرة وليست مستغرقة لها وان كانت مستغرقة
لآحادها وبتقييده بالقيد الثاني وهو قوله بحسب وضع واحد يخرج اللفظ المشترك بين معنيين كلفظ القرء
او معان كلفظ العين عند من يجوز استعمال المشترك في كل معانيه فانه يكون مستغرقا لها لكن ليست
بحسب وضع واحد ويخرج به ايضا الحقيقة والمجاز كالاسد الصالح للحيوان المفترس حقيقة وللرجل الشجاع مجازا
عند من يجوز استعمال اللفظ فيهما معا فانه يكون مستغرقا لهما وليس عاما لتعدد الوضع ويخرج به ايضا المجمل بقوله
تدبر فانه مستغرق لجميع ما يصلح له لكن لا بحسب وضع واحد واعترض عليه المص في النهاية بان اللفظ
المشترك لا يستغرق جميع ما يصلح له من جزئيات المعاني وان استغرق معانيه كلها لانه صالح لكل واحد
من جزئيات تلك المعاني وهو غير مستغرق لها وكذا الحقيقة والمجاز فان اللفظ وان استغرقهما لكنه ليس مستغرقا
لجميع جزئيات كل منهما فخروجهما انما هو بالقيد الاول ويمكن ان يقال انه احترز بالقيد الاخير
عن خروج اللفظ المشترك اذا كان عاما عن حد العام لانه احترز به عن دخوله في حده وذلك لان لفظ
الاقراء مثلا اذا قصد به الاطهار وكان عاما ذلك المقصود مع انه غير مستغرق لجميع ما يصلح له مطلقا
لانه غير شامل لجزئيات الحيض مع كونه صالحا لها في الجملة وان كان لا بحسب الوضع الاول
فلولا التقييد بالقيد الاخير لما صدق حد العام عليه مع كونه عاما فيكون الحد غير منعكس ويؤيد هذا ما
قوله عقيبه فان عمومه لا يقتضي ان يتناول مفهوميه ولو كان المراد اخراجه من العموم لما قال فان تناوله
لمفهوميه لا يقتضي عمومه وايضا القيد الاخير من التعريف لابد ان يكون مخصصا له بحيث يكون معه
اخص منه بدونه وهنا على العكس فان المستغرق لما يصلح له مطلقا اخص من المستغرق لما يصلح له بحسب وضع واحد
واما قوله ضرب زيد عمرا فليس بخارج بالقيد الاخير بل بالاول اذ ليس مستغرقا لجميع ما يصلح له لان المراد
الجزئيات لا عموم الاجزاء فهذه الجملة ليس لها جزئيات يستغرقها وان كانت ذات اجزاء
والباء في قوله بحسب وضع واحد يتعلق بقوله ما يصلح له المسألة الثانية في الفرق بين المطلق والعام اعلم ان
لكل شيء حقيقة هو بها ذلك الشيء وهو مع قطع النظر عما فيها ليست الا تلك الحقيقة فهي ليست من حيث
هي هي واحدة ولا كثيرة ولا عامة ولا خاصة ولا مسلوبة عنها شيئا من ذلك مع انها صالحة لاقتران كل واحد

من هذه المعاني بها على سبيل البدل فان اخذت باعتبار اقتران الوحدة بها كانت واحدة وباعتبار اقتران
الكثرة بها يكون كثيرة وباعتبار اقتران العموم بها يكون عامة وكذا في العوارض اذا تقرر هذا فاعلم ان
اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي هي اسم مع قطع النظر عن جميع ما يغايرها مطلق كالانسان والدال
عليها وباعتبار اقتران الكثرة الشاملة التي لا ينحصر بها عام كالرجال وبالكثرة المحصورة اسم العدد كخمسة رجال
وهو في الحقيقة معدودة والعدد عارضة وبالكثرة غير المحصورة ولا الشاملة الجمع المنكر كرجال فان اخذت مقترنة بوحدة
معينة فهو النكرة كالرجل ويسمى الشخص المنتشر فقد ظهر من هذا التقسيم الفرق بين المطلق والاعم وان المطلق اعم من العام لكون مدلوله
الماهية من حيث هي هي ومدلول العام الماهية مقيدة بقيد الكثرة الشاملة الغير المحصورة ومنه يعلم الفرق بين
النكرة والمطلق فان مدلول النكرة الماهية المقيدة بوحدة غير معينة وبذلك يظهر خطاء من قال ان المطلق هو الدال
على واحد لا بعينه فان كونه واحدا وغير معين قيدان زائدان على الماهية المسئلة الثالثة في معروض العموم
اعلم ان الناس اختلفوا في ان العموم هل يعرض للمعاني بعد اتفاقهم على عروضه للالفاظ حقيقة فمنعه الاكثرون
كالسيد المرتضى ره وابو الحسين البصري والغزالي وقال آخرون انه حقيقة في المعاني ايضا لنا لو كان حقيقة في شيء
من المعاني لاطرد والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لما عرفت من ان الاطراد دليل الحقيقة واما بطلان
التالي فظاهر فانه لا يوصف زيد وعمرو بالعموم حقيقة ولا مجازا وفيه نظر فان القائل بعروض العموم للمعاني
لم يقل انه يعرض لكل معنى بل قال انه يعرض لمعان كلية لها جزئيات متعددة وما ذكرتموه من المثال بزيد وعمرو
ليس كذلك فعدم صدق العموم عليه لا يدل على عدم الاطراد وسلمنا لكن كون الاطراد دالا على الحقيقة
لا يستلزم كون عدمه دالا على عدم الحقيقة لجواز كونه اخص كالملامسة احتج المخالف بان اهل اللغة تطلق العموم على المعاني
اطلاقا ظاهرا شايعا كقوله عم المطر وعم الجدب وعم الخصب ومطر عام وخير عام والاستعمال دليل الحقيقة والجواب
ان هذا الاطلاق مجاز بدليل سبق اللفظ الى الذهن عند اطلاق لفظ العام ولو كان حقيقة في المعنى او في القدر المشترك
بينهما لا يتحقق ذلك السبق قال البحث الثاني الحق ان للعموم صيغة تدل عليه وهي اما ان يتناول العقلاء وغيرهم
مثل كل وجميع واي في الاستفهام والمجازات او يختص العقلاء كمن في المجازات والاستفهام او غيرهم كما ومتى وحيث
واين وقد يفتقر في الدلالة على الاستغراق على انضمام لفظ اخر كلام الجنس مع الجمع او الاضافة كعبيدي
وحروف السلب مع النكرة وقد يستفاد العموم من العرف مثل حرمت عليكم امهاتكم او من العقل كدليل الخطاب ومنع السيد
المرتضى من دلالة التقسيم على العموم وهو مذهب الواقفية لنا لو كان قوله من دخل داري مثلا للخصوص لما حسن الجواب بالعموم

ولو كان للاشتراك لما حسن الجواب قبل السؤال عن كل محتمل ولو كان من دخل داري اكرمه مشتركا لما حسن الامتثال
قبل السؤال عن كل فرد فرد ولما حسن الاستثناء لو كان للخصوص ولو لم يكن للعموم لما ناقض قام كل انسان ما قام كل انسان
على الجزئي ولانهم اذا ادعوا العموم انما يتمسكون بهذه الصيغة وكذا جميع النكرة المنفية نقيض المثبتة الجزئية ونقيض
كلي احتج السيد على الاشتراك بحسن الاستعمال والاستفهام وصحة الاستثناء يدل على عدم كل ما ادعينا
عموما والجواب ان الاستعمال قد يوجد مع المجاز فلا يتم الاستدلال به على الحقيقة والاستفهام قد يحسن لاجل كون اللفظ
مشتركا بل لتحقق ارادة الحقيقة دون المجاز **اقول** اختلف الناس في انه هل للعموم صيغة تدل عليه بالوضع
في اللغة العربية ام لا فاثبته جماعة من المعتزلة والشافعي وكثير من الفقهاء وزعموا ان للعموم صيغا تدل عليه حقيقة
وان استعمالها في الخصوص مجاز وسيأتي تفصيلها ونفاه المرجئة والسيد المرتضى رحمه الله والواقفية وذهب اخرون
الى ان الالفاظ المدعى وضعها للعموم موضوعة للخصوص واستعمالها في العموم مجاز ونقل عن الاشعري قولان احدهما
انها مشتركة بين العموم والخصوص والثاني التوقف فيه ووافقه القاضي ابو بكر في الثاني احتج الاولون على صحة ما ذهبوا
اليه من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاول فلان الداعي الى وضع الالفاظ للعموم موجود والمانع منه
مفقود والقدرة عليه ثابتة ومتى كان كذلك وجب تحققه اما الاول فظاهر فان العموم معنى يشتد الحاجة الى
التعبير عنه وافهام السامع اياه ولا كلفة على الواضع في وضع لفظ بازائه ولا مانع له عن ذلك وذلك معلوم
فكان باعثا عليه وثبوت القدرة عليه ضروري واما الثاني فلان الفعل واجب الثبوت عند ثبوت القدرة والداعي
وانتفاء المانع واما الثاني وهو اقامة الحجة على ان كل واحد من الالفاظ المدعى وضعها للعموم لغة فهو كذلك فيتوقف
على بيان اقسامها واعلم ان الالفاظ المفيدة للعموم لغة اما ان لا يتوقف افادتها اياه على انضمام لفظ اخر اليها او يتوقف
و الاول اما ان يتناول العقلاء وغيرهم او يختص بهم دون غيرهم او يختص بغيرهم دونهم فالاول مثل كل
جميع واي في الاستفهام والمجازات كقولك اي عبد رايت واي ثوب لبست واي عبيدك اكرمك فهو حر واي ثوب
اعجبك فهو لك والثاني كمن في المجازات والاستفهام نحو من يتوكل على الله فهو حسبه ونحو من اتاك فهذا والثالث
اما ان يتناول جميع ما عدا العقلاء كلفظة ما نحو قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا او
يختص ببعضه كلفظة اين للمكان والزمان كلفظة متى فانها للزمان كقولك متى جئتني اكرمتك وقول الشاعر متى تأته تعشو
الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد ولفظة اين فانها للمكان كقولك اين تجلس اجلس وقول بعض العلماء فانا لعلي واما الثاني فهو
المحتاج في افادته العموم الى اقتران لفظ اخر به كالجمع المعرف باللام فانه لا يفيد العموم الا بانضمام لام الجنس اليه كالفقهاء وكالنكرة

او باضافة كعبيدي وكالنكرة التي لا تفيد العموم عند دخول حرف السلب مثل لا رجل في الدار فاعلم ان العموم
كما يستفاد من اللغة كذا يستفاد من غيرها وهو اما العرف مثل حرمت عليكم امهاتكم فانه يفيد عرفا تحريم سائر
الانواع الاستمتاعات واما العقل فهو ثلثة اول ان يكون اللفظ مفيدا للحكم وعلته فيقتضي ثبوت ذلك الحكم في
جميع صور وجود العلة عند من يجيز العمل بالقياس مطلقا او بهذا النوع وهو منصوص العلة كما يأتي في باب ثانيها
ان يكون الحكم مستفادا من سوال السائل مثل ان يسئل عليه السلام عمن افطر في نهار رمضان فيقول عليه كفارة
فيعلم شمول هذا الحكم وهو وجوب الكفارة لكل مفطر في نهار رمضان ثالثها دليل الخطاب عند من يقول به مثل قوله
عليه السلم في سائمة الغنم زكوة فانه يفيد انتفاء الزكوة عن كل ما عدا السائمة اذا تقرر هذا فنقول ان الدليل على ان من
للاستفهام للعموم ان نقول لو لم يكن للعموم خاصة لكانت اما للخصوص خاصة او لهما معا على سبيل الاشتراك او
لا لواحد منهما والتالي باقسامه باطل فكذا المقدم اما الملازمة فظاهر واما بطلان كونها للخصوص وحده فلانه لو كان كذلك
لما حسن الجواب بالعموم لوجوب مطابقة الجواب للسوال والتالي باطل وفاقا فان من قال لاخر من عندك يحسن ان يجيبه
بذكر كلهم من العقلاء واما بطلان كونها مشتركة بينهما فلانه لو كان كذلك لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام عن كل مرتبة من
مراتب الخصوص فاذا قيل من عندك تقول من الرجال او من النساء فان قيل من الرجال تقول من العرب او العجم فاذا قيل
من العرب تقول من ربيعة او مضر وهلم جرا ومن المعلوم ان ذلك مستقبح عند اهل اللسان وانما قلنا انه لا بد من الاستفهام
عن كل مرتبة لان القائل بكونها موضوعة للخصوص وحده او له وللعموم على سبيل الاشتراك لم يخص ذلك بمرتبة
واحدة من مراتب الخصوص واما الاخر وهو كونها ليست موضوعة لواحد منهما فهو باطل بالاجماع وفيه نظر لاحتمال
كونها موضوعة للقدر المشترك بين العموم والخصوص ويمنع الاجماع على عدمه واما كونها للعموم في المجازاة ايضا
فلان السيد اذا قال لعبده من دخل داري فاكرمه حسن اكرام كل داخل حتى انه لو لم يكرم بعض الداخلين استحق
اللوم والذم وفي ذلك دليل كونه للعموم خاصة اذ لو كان للخصوص لما حسن اكرام كل داخل وكذا لو كان
مشتركا بين العموم والخصوص لم يحسن منه اكرام جميع الاعبد الا بعد ان يستفهم له ويظهر له ان المراد العموم وكذا يجوز ان يكون
موضوعا لا لواحد منهما للاجماع على فساده وايضا فانه يحسن استثناء كل واحد من اصناف العقلاء منه مثل قوله
من دخل داري فاكرمه الا الجهال والا الظالمين وهلم جرا والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله على ما يأتي في
انما قدم البحث عن عموم هذه الكلمة لاختصاصها بالعقلاء وهذا بعينه دال على ان ما في الاستفهام والمجازاة
للعموم ولفظة كل للعموم لانها لو لم تكن كذلك لما تناقض قولنا قام كل انسان ما قام كل انسان في العرف لظهور استعمال الكل فيهما

تكذيب الآخر فلو كانا للعموم لزم النقل المخالف للاصل واما الملازمة فلان التناقض ثابت قطعا والا لما كان الاصل
مفيدا للعموم لان النفي عن الكل لا يناقض الاثبات في البعض وأجيب عنه بالمعارضة بان تناقض القولين المذكورين يتوقف
على كون كل للعموم فانه على تقدير كونه للعموم يكون ايجابا جزئيا ويكون سلبه سور سلب كلي كما في قولنا واحد من الناس كاتب
وليس لواحد من الناس كتابة ويكفي في التناقض اتحاد المورد وفيه نظر فانه ليس كل غير موضوع للعموم اتفاقا واستعمال اهل اللغة اياه
في غير العموم كما في قولهم ما كل بيضاء شحمة ولا كل سوداء تمرة وغير ذلك من امثالهم وليس موضوعا للبعض وهو ظاهر فيكون
نقيضه وهو كل مفيدا للعموم وهو المط وقوله اتحاد المورد يكفي في التناقض مسلم الا ان تواردهما على شيء واحد
انما يعلم اذا كان احدهما كليا لعدم دلالة احدهما على جزئي معين وهذا الدليل بعينه دال على ان بقية صيغ العموم
واما النكرة المنفية فلانها نقيض المثبتة اذ قولنا في الدار رجل يناقض قولنا لا رجل في الدار والاول غير دال على
العموم وفاقا فيكون الثاني دالا عليه والا لما تناقضا لان الايجاب الجزئي انما يناقضه السلب الكلي احتج الخصم
على الاشتراك اللفظي هذه الصيغ بين العموم والخصوص بحسن الاستعمال في كل منهما وذلك دليل على كونه حقيقة فيهما لما
تقدم وبانه يحسن من السامع ان يستفهم من اللافظ ارادته بكل واحدة من هذه الصيغ هل هو للعموم او الخصوص وذلك
يمنع من كونه حقيقة في احدهما خاصة اذ لو كانت حقيقة في احدهما لتبادر فهمه فطلب الفهم بعد ذلك يكون
عبثا واجاب المص عن ذلك بالمعارضة والنقض اما الاول فان كل واحد من صيغ المذكورات للعموم يصح ان يستثنى
اي يخرج شيء منها من الافراد التي يصدق عليه اتفاقا والاستثناء عبارة عن اخراج ما لولاه لوجب دخوله في المستثنى منه وذلك
مستلزم للعموم واما الثاني فالمنع من دلالة الاستعمال على الحقيقة لانه موجود مع المجاز ايضا فيكون اعم منهما ولا دلالة
للعام على الخاص والاستفهام غير دال على الاشتراك لانه قد يراد لتحقق ارادة حقيقة اللفظ دون مجازه مع انتفاء
الاشتراك وعدم الاجمال في اللفظ كما لو قال ضربت القاضي فيحسن ان يقال ضربت القاضي تاكيدا
لا استفهاما لا سيما عند كون اللفظ المشترك كالمصدر والجواب الا بعد الاستفهام من جميع الاقسام المحتملة اذ القائل بكون
اللفظ موضوعا للعموم والخصوص لم يقل انه مختص بمرتبة من مراتب الخصوص فعلى هذا يجب ان يستفهم ايكون المراد العموم
او الخصوص فان قيل الخصوص يسأل عن كل واحد من المراتب وذلك باطل بالاتفاق قال البحث الثالث في مسائل الخلاف هنا
فمنها المفرد المعرف بلام الجنس ليس للعموم خلافا للجبائي لعدم تأكيده بكل وعدم نعت الماء عليه وعدم تأكيده بالجمع
وعدم وصفه به وقولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر مجاز لعدم اطراده كما في قوله تعالى ان الانسان
لفي خسر الا الذين امنوا اقول الخلاف في المفرد المعرف بلام الجنس كالانسان والفرس هل هو للعموم ام لا فذهب

ابو علي الجبائي والمبرد وجماعة من الفقهاء وجمع من المتأخرين اليه وذهب الباقون الى انه ليس كذلك وهو الحق لنا انه لو كان

للعموم لم يحسن ان يقال اكلت الخبز وشربت الماء والتالي باطل وفاقا فكذا المقدم والملازمة ظاهرة وفيه نظر

للمنع من الملازمة لان التجوز وهو استعمال اللفظ في غير موضوعه لعلاقة شايع وبالخصوص مع تحقق قرينة

دالة عليه كما هو في هذا القول فان عدم تمكن القائل من اكل جميع اخباز العالم وشرب مياه البحار والانهار

والعيون معلوم لكل احد عاقل وتلك قرينة تمنع من فهم ارادة العموم الثاني انه لو كان للعموم لصح تاكيده بالجمع

والتالي باطل فانه لا يقال جاء الفقيه انفسهم وكذا بنت العالم اجمعين فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة الثالث انه لو كان

للعموم لجاز وصفه بالجمع والتالي باطل لانه لا يحسن ان يقال جاء الفقيه العلماء والفضلاء واعترضنا باحتمال استناد

عدم جواز تاكيده ووصفه بما يدل على الجمع الى عدم تطابق الصيغ وهو شرط في التاكيد والوصف وفيه نظر

فان التاكيد والوصف يتبعان معنى الجمع لا لفظه ولهذا لو سمي رجل بالعلماء لم يجز ان يقال جاء العلماء الفضلاء

بل الفاضل ولو سمينا جماعة من الناس بالعالم قيل جاء العالم الفاضلون ولم يجز ان يقال جاء العالم الفاضل

احتجوا بقولهم في الامثال اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين

امنوا فانه يستثنى منه والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله والجواب ان هذا الاطلاق مجاز بدليل انه لا يطرد فانه

لا يقال اهلك الناس الفرس السوابق والجارية الحسان والطعام الطيبة وكذا لا يقال رايت الرجل الا المؤمنين

ولان المجاز لازم لجميع افراد الانسان المؤمنين جاز الاستثناء المذكور **قال** ومنها الجمع المنكر ليس للعموم خلافا للقوم لصدق

جاء رجال ثلثة او اربعة او خمسة ومورد التقسيم مشترك واقل الجمع ثلثة للفرق العربي بين صيغتي الجمع والتثنية و

امتناع نعت احدهما بما نعت به الآخر واختلفوا فيهما في الضمائر احتج القاضي وابو اسحق بقوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين انا معكم

مستمعون فان كان له اخوة وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب انه مضاف الى الفاعل وهو الحاكم والمفعول وهو المحكوم كما ان الاستماع

لموسى وهارون وفرعون وحجب الاخوين مستفاد من السنة ولا مانع في الاية منه والحديث اراد به ادراك فضيلة الجماعة

اقول ذهب ابو علي الجبائي الى ان الجمع المنكر كرجال مثلا للعموم وخالفه الباقون وهو الحق لنا انه لو كان

للعموم لما صح نعته بما لا يقبل العموم والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اذ النعت تابع للمنعوت في الشمول

وعدمه واما بيان بطلان التالي فلانه يصح اتفاقا ان يقال جاءني رجال ثلثة او اربعة او خمسة وهكذا ولانه ايضا

يصح تقسيم رجال الى هذه المراتب وغيرها من باقي مراتب الاعداد فيقال جاءني رجال اما ثلثة او اربعة او خمسة ومورد

التقسيم مشترك بين الاقسام ومغاير لها فلا يدل على العموم وفيهما نظر اما الاول فالمنع من صحة ان النعت للمنعوت

في الشمول لفظا هو انه ليس كذلك فان النعت انما يتصل به في طلب التخصيص كما في المركبات التقييدية و
لو كان مساويا للمنعوت في المفهوم لما افاد تخصيصا واما الثاني فلانه انما يتم لو ثبت عموم ترديد والمردد كلا يخلو اشكال
بين جميع الاجزاء المردد بينها كقولنا هذا الشخص اما انسان او فرس وهذا العدد اما زوج او فرد اذا عرفت هذا فاعلم
ان ائمة اختلفوا في ان اقل الجمع اقل ما يصدق عليه الصيغة الموضوعة للجمع كرجال ونساء فذهب المحققون الى انه ثلثة
اختاره ابو حنيفة والشافعي ومشايخ المعتزلة وهو منقول عن ابن عباس واختاره فخر الدين وقال مالك وداود والقاضي
ابو بكر وابو اسحق والغزالي وبعض اصحاب الشافعي انه اثنان وهو منقول عن زيد بن ثابت واختاره المصنف احتج الاول
عليه بان اهل اللغة فرقوا بين الجمع والتثنية فقالوا في الجمع رجال ونساء وفي التثنية رجلان ونسوان ولو كان لفظ الجمع
صادقا على الاثنين لما كان لهذا الفرق معنى ولانه لو صدق على الاثنين لفظ الجمع يصح وصفه به بحيث يقال الرجلان
العالمون والزيدان العاقلون لكن التالي باطل [illegible] بطلان التالي يدل على بطلان المقدم والملازمة ظاهرة ولانه لو كان لفظ الجمع صادقا
على الاثنين لم يكن بين ضميريهما تفاوت فيقال الرجلان قاموا والرجال قاما وفي الاول نظر فان اللازم انتفاء معنى الفرق
على تقدير صدق لفظ الجمع على التثنية فانه يكفي ثبوت الفرق بين الصيغتين صدقا صيغة الجمع لما زاد على الاثنين
وعدم صدق الصيغة التثنية لذلك مع اشتراكهما في صدقهما على الاثنين واما الثاني والثالث فقيل عليهما ان الصفة تتبعه في [illegible]
[illegible] واحتج الثاني بوجوه الاول قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم
وكنا لحكمهم شاهدين والهاء والميم في لحكمهم راجع الى داود وسليمان وهما اثنان الثاني قوله تعالى فاذهبا
بآياتنا انا معكم مستمعون والكاف والميم في معكم عائدة الى موسى وهرون فاتى بضمير الجمع في المثنى ولو لم يكن
اسم الجمع صادقا على الاثنين لما صدق عليهما ضميره الثالث قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس مع
ان الحجب يتحقق باخوين اجماعا فلولا تناول الاخوة للاخوين لما كان كذلك الرابع قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما
جماعة والجواب عن الاول ان الحكم مصدر يصح اضافته الى الفاعل والمفعول وههنا قد اضيف الى الفاعل وهو
الحاكم والى المفعول وهما المتحاكمان وكانوا ثلثة والهاء والميم عائدة اليهم وعن الثاني ان الكاف والميم في قوله معكم
عائدة الى موسى وهرون وفرعون وهم ثلثة وعن الثالث ان حجب الاخوين مستفاد من السنة لا من الآية المذكورة وهي
غير مانعة منه اذ لا يلزم من كون الاخوة حاجبين ان لا يكون الاخوان حاجبين وعن الرابع ان المراد به ادراك
فضيلة الجماعة في الصلوة وليس النزاع فيما يصدق عليه لفظ الجمع اذ هو موضوع بحسب اللغة للاجتماع المتحقق
بالاثنين فصاعدا بل في لفظ الجمع لغة كرجال مثلا قال ومنها مثل لا يستوي قيل انه للعموم لانه نفي

دخل على نكرة فيعم وقيل انه ليس للعموم لان نفي الاستواء اعم من نفيه من كل الوجوه او بعضها ولا دلالة للعام على الخاص والتحقيق
ان النفي فرع الاثبات فان جعلنا الاستواء عاما حتى لا يصدق على الشيئين الا مع مساواتهما من كل الوجوه كان نفيه نفيا للعموم
فلا يكون عاما وان جعلنا الاستواء صادقا على الشيئين باعتبار تساويهما ولو في امر لم يكن عاما فيكون سلبه عاما ولكن قيل انه في
الاثبات للعموم والا لصدق التساوي على المتباينين لصدق تساويهما في سلب ما عداهما عنهما وقيل المنع والا لم يصدق مطلقا و
ذا لمبينات مضافة والاقرب الابتناء على ذلك العرف قوله اختلفوا في ان نفي الاستواء كقوله تعالى
لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فذهب اكثر الفقهاء الشافعية الى انه للعموم بمعنى انه
يقتضي ان لا يتساويا في شيء اصلا ومنعه ابو حنيفة واختاره فخر الدين والمعتمد وفائدة الخلاف يظهر في القصاص فانه
من المسلم فعند الشافعية لا يتحقق اذ لا مساواة المسلم في هذا الحكم وعند ابي حنيفة يتحقق احتج الاولون ان الجملة
نكرة دخل عليها النفي والنكرة في سياق النفي للعموم على ما تقدم واليهم فالمساواة المنفية اما ان يحمل على مطلق
المساواة او على مساواة مخصوصة والثاني باطل اذ ليس في اللفظ اشعار بتلك الخصوصية فتعين الاول وذلك يقتضي العموم
لان المطلق لا ينتفي الا بانتفاء جميع جزئياته احتج الاخرون بان نفي المساواة قابل للقسمة الى نفيها من كل وجه
ونفيها من وجه دون وجه فيكون مشتركا بينهما اعم منهما فلا يدل على نفيها من كل وجه لان العام لا يدل
على الخاص والتحقيق ان يقال ان النفي فرع الاثبات لكونه رفعه فان كان الاستواء في جانب الاثبات عاما
بمعنى انه اذا صدق على شيئين انهما متساويان اقتضى تساويهما من كل الوجوه كان نفي الاستواء نفيا للعموم
فلا يكون عاما لان نقيض الكلي جزئي وان لم يكن عاما بمعنى انه يكفي في صدق التساوي على الشيئين تساويهما
في بعض الوجوه كان سلبيا عاما لان نقيض الجزئي كلي وقد قال الفريق الثاني انه في جانب الاثبات يفيد العموم والا
لكفى في صدق المساواة على الشيئين تساويهما من وجه ما وهو باطل والا لصدق على كل مفهومين حتى النقيضين انهما
متساويان لان كل مفهومين لا بد ان يتساويا في كونهما مفهومين وفي سلب ما عداهما عنهما ويلزم من ذلك كذب
نفي المساواة عن اي مفهومين فرضنا والتالي باطل لاية المذكورة ونظائرها كقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق
من قبل الفتح وقاتل لا يستوي القاعدون من المومنين قل لا يستوي الخبيث والطيب وفيه نظر لمنع الملازمة لانه
لا يلزم من عدم كون المساواة للعموم صدقها على الشيئين باعتبار تساويهما في عدم الجواز اشتراط صدقهما
عليهما بتساويهما في امور متعددة ظاهرة يمكن اشتراكهما فيهما واما الفريق الاول فمنعوا من اشتراط صدق
المساواة على شيئين تساويهما من كل وجه والا لما صدقت المساواة على شيئين مطلقا لان كل شيئين لا بد ان

تمايز احدهما عن الآخر ويخالفه بامر ما وبتوحده تعينه وتشخصه الا لكانا واحدا لان التعدد فرع التمييز
ويلزم من ذلك صدق سلب المساواة عن كل شيئين مطلقا وهو باطل والا لم يبق لذكر ما سلب عنهما المساواة
في الآيات المذكورة فائدة وح يكفي في صدق المساواة عليهما تساويهما في امر ما فيكون سلب المساواة للعموم فيه
ما تقدم ولما ابطل كون التساوي من كل وجه شرطا في صدق المساواة على الشيئين وبطل الاكتفاء فيه بالتساوي
في امر ما ولم يكن ما بين هذين القسمين مضبوطا بحسب اللغة وجب البناء في ذلك على العرف ويمكن الاستدلال على
الاكتفاء في صدق المساواة على الشيئين التساوي في امر ما بانه يصدق عليهما انهما متساويان في ذلك الامر ومتى
كان كذلك صدق انهما متساويان مطلقا لان صدق المقيد يوجب صدق المطلق وفيه نظر فان صدق المقيد انما يستلزم
صدق المطلق اذا كان في جانب الثبوت اما في جانب النفي فلا وهنا كذلك فان معنى قولنا هذان متساويان في الشيء
الفلاني لانه لا تفاوت بينهما فيه وعدم استلزام نفي المقيد نفي المطلق ظاهر **قال** ومنها الخطاب المختص بالنبي
صلى الله عليه واله وسلم مثل يا ايها النبي ليس للعموم الا بدليل خارجي لانه موضوع للخاص لغة ولان اخراج البعض
ليس تخصيصا احتج ابو حنيفة واحمد بالعادة الدالة على ان العموم بتصدير امر الكبير بالجيش لا يجابهم وارادة اتباعه
ورد بان ذلك استفيد من العرف **اقول** الخطاب الصادر للرسول صلى الله عليه واله وسلم مثل يا ايها النبي اتق الله
يا ايها المزمل قم الليل الا قليلا لا يعم الامة الا بدليل منفصل وهو مذهب المحققين خلافا لابي حنيفة واحمد
بن حنبل واصحابهما فانهم ذهبوا الى انه يكون خطابا للامة الا اذا دل الدليل فيه على الفرق لنا ان خطاب المخصوص
بواحد معين بحسب الوضع فلا يكون متناولا لغيره بوضعه ولهذا لو امر السيد بعض عبيده لا يجعل الخطاب مختصا
بذلك العبد لم يكن امرا للباقين بدليل انه لا يحسن ذمهم لو لم يفعلوا المامور به كما يحسن ذم ذلك العبد بعد
الفعل وكذا الكلام في النهي والخبر وغير ذلك من انواع الخطاب وكيف لا يكون كذلك والاوامر الشرعية تابعة للمصالح
التي تختلف فيها الاشخاص فجاز كون المامور به مصلحة للنبي صلى الله عليه واله وسلم ومفسدة لغيره
ولانه لو كان الخطاب الصادر له عليه السلام متناولا لغيره لكان اخراج ذلك الغير من حكم الخطاب تخصيصا لانه ح يكون
اخراجا لبعض ما تناوله الخطاب ولا معنى للتخصيص الا هذا والتالي بط اتفاقا كما تقدم قال فخر الدين هؤلاء
يعني المخالفين في ذلك ان زعموا ان ذلك اي تناول الخطاب المذكور للامة مستفاد من هذه اللفظة فهو جهالة
وان زعموا انه مستفاد من دليل اخر وهو قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما يجري مجراه فهو خروج عن هذه
المسألة لان الحكم ح لا يكون واجبا على الامة بمجرد الخطاب الصادر للنبي صلى الله عليه واله وسلم بل بالدليل الاخر

وليس الكلام فيه احتج ابو حنيفة واحمد بان العادة قاضية بان كل من كان مقدما على قوم فان امره يكون امرا لهم ولهذا اوامر السلطان الامير بالركوب الى مناجزة العدو ولعده اهل اللغة امرا لاتباعه وكذا يعد كاسرا بان الامير فتح القلعة الفلانية واخذ البلد الفلاني والجواب المنع من كون الامر المقدم امرا لاتباعه ولهذا لم يعد ايقاعه امر المقدم عرفا ولم يامر اتباعه من غير تناقض ولانه لو حلف ان لا يامر الاتباع لم يحنث بامر المتبوع اجماعا وما ذكروه انما فهم من القرائن وهي ان المقصود من الامر لا يتم الا بانضمام الاتباع ولهذا لو امره بما لا يحتاج في تحصيله الى اتباعه لم يفهم منه دخولهم فيه كما لو قال له استقدم فلانا او اشتر شيئا او تصدق عليه والمص قال ان عرفنا ارادة امر الجميع من امر المقدم وجب العمل بذلك قضاء للعرف ولكن لا يكون مستفادا من اللفظ بحسب وضعها اللغوي والكلام انما هو في هذا **قال مسئلة** اللفظ الموضوع لخطاب الذكور مع شموله الاناث لو ورد هل يتناولها او لا الاناث نحو المسلمين وفعلوا وقيل بالدخول لنا ان الجمع تكرير الواحد وهو للتذكير احتجوا بنص اهل اللغة على تغليب التذكير لو اجتمعا والجواب ليس محل النزاع **اقول** اللفظ اما ان يكون مختصا بالذكور كالرجال او الاناث كالنساء فالاتفاق واقع على عدم تناول احدهما للاخر واما ان لا يكون كذلك واما ان لا يظهر فيه علامة تذكير ولا تانيث كلفظ من او يظهر فالاول يتناولهما جميعا على ما تقرر في العموم والثاني كالمسلمين وفعلوا والمسلمات وفعلن فالمؤنث لا يتناول الذكور اجماعا واختلفوا في عكسه والحق انه كذلك بدليل ان الجميع تكرير الواحد فالمسلمون وفعلوا تكرير مسلم وفعل ولما لم يكن الثاني متناولا للاناث كان الاول كذلك والا لم يكن تكريرا له ولان هذه الصيغة اما ان يكون موضوعة للذكور خاصة او للاناث خاصة او لهما جميعا او للقدر المشترك بينهما اذ لا شيء من هذه الاقسام والاخير باطل اتفاقا وكذا الثاني والثالث باطل لانه ان كان على الجميع لم يصدق على الذكور عند انفرادهم عن الاناث وهو باطل اتفاقا وان كان على البدل لزم الاشتراك وهو على خلاف الاصل والرابع باطل والا لجاز استعماله في المؤنث وحده كما جاز استعماله في المذكر وحده وهو متفق على بطلانه ولانه يلزم المطلوب وهو يدل على دلالة ارادة الاناث لعدم دلالة العام على الخاص فتعين الاول وهو المط ولقوله تعم قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن وقوله ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الاية احتج المخالف بنص اهل اللغة على تغليب التذكير على التانيث عند الاجتماع يعني انهم سوغوا اطلاق لفظ الذكور وارادة الذكور والاناث والاصل في الحقيقة والجواب ان ذلك ليس محل النزاع اذ مراد اهل اللغة انه اذا اريد ان يعبر عن الفريقين بلفظ واحد

وجب ابقاءه بحاله في التذكير لكونه اصلا وكون التانيث فرعا عليه وذلك على سبيل التجوز لا ان
الصيغة موضوعة لمجموع الفريقين والنزاع انما هو في هذا **قال** ومنها المقتضى لا عموم له ويراد به ما لا
يتم الكلام الا باضمار بعض الامور الصالحة للاضمار معه مثل حرمت عليكم الميتة ووجوه الانتفاعات متعددة
ولا يمكن اضمار الجميع لما فيه من الزيادة المخالفة للاصل الدال على نفي الاضمار وعورض بان اضمار البعض ليس
اولى فاما ان يضمر الجميع او لا يضمر شيء والثاني باطل وظهر ما فيه من الاول **اقول** اللفظ الدال اذا لم يكن اجراؤه
على ظاهره الا باضمار شيء وهناك امور متعددة صالحة للاضمار بحيث يتم الكلام باضمار ايها كان لا يقتضي
باضمار الجميع وهذا هو المراد من قولنا المقتضى لا عموم له ومثاله قوله تعالى حرمت عليكم الميتة فان الكلام لا يتم
الا باضمار شيء اذ التحريم يعارض لافعال المكلفين لا لنفس الاعيان ووجوه الانتفاعات كثيرة كالاكل والبيع وغيرهما
فنقول لا يجوز اضمار جميع تلك الامور لما فيه من زيادة اضمارها المخالف للاصل وانما اثبتنا اضمار ما تدعو
منها الضرورة الناشئة من عدم استقامة الكلام من دونه لان الضرورة في اضمار ما زاد على واحد مندفعة ب
نفيه لاصالة العدم وعورض بان اضمار البعض ليس اولى من اضمار البعض الآخر لاستقامة الكلام باضمار ايها
كان من غير تفاوت فاما ان لا يضمر شيء وهو باطل او يضمر واحد منهما فيلزم الترجيح من غير مرجح و
هو باطل والجواب انما يلزم الترجيح من غير مرجح لو كان البعض المضمر معينا وكان مساويا لغيره في القرب الى
الحقيقة اما مع كونه مبهما بحيث يصدق على كل واحد من الابعاض على البدل او معينا اقرب من باقي الابعاض
المحتمل اضمارها الى الحقيقة فلا **قال** ومنها مثل لا اكل عام في جميع المأكولات فيقبل التخصيص خلافا
لابي حنيفة لنا انه نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل المأكولات وهو معنى العام احتج ابو حنيفة بان المنفي الماهية
من حيث هي والقابل للتخصيص متعدد والجواب ان المراد نفي الافراد المطابقة للماهية **اقول**
اختلفوا في فعل المتعدي الى مفعول كقوله والله لا آكل هل هو عام في جميع المفعولات كالمأكولات ام لا فاثبته
اصحابنا الامام والشافعية والقاضي ابو يوسف ونفاه ابو حنيفة وفائدة الخلاف تظهر لو نوى به مأكولا
معينا فمن قبل التخصيص حيث لا يحنث باكل غيره ام لا والحق الاول لنا انه نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى
المأكولات لانه نفي حقيقة الاكل من حيث هو اكل ويلزم منه نفي الاكل بالنسبة الى كل مأكول اذ الحقيقة اذا
ارتفعت بالنسبة الى كل شيء من جزئياتها تعدد نفيها بهذا الاعتبار واذا دل اللفظ على ارتفاع ماهية الاكل بالنسبة
الى كل مأكولات تحقق العموم وقبل التخصيص كغيره من الفاظ العموم واليه ذهب الاكثرون واحتج على انه لا يقبل بانه

لا آكل اكلا صحت نية التخصيص فيكون بدونه قوله اكلا كذلك لدلالة اللفظ الفعل وهو آكل عليه لكون مشتقا منه لانه مصدره احتج ابو حنيفة بان المنفي في قوله لا آكل انما هو حقيقة الاكل من حيث هي هي مجردة عن قيد الكم والقدر فلا يقبل التخصيص لانه لا يتصور الا مع التكرار والتعدد والجواب لا نسلم ان المنفي الماهية المطلقة التي لا وجود لها الا في الذهن اذ لو كان كذلك لم يحنث بالمقيد لكونه غير المحلوف عليه وهو يحنث اتفاقا بل المنفي مجموع الافراد للطبيعة الماهية الكلية وهو متعدد قابل للتخصيص هكذا قيل وفيه نظر فان المنفي الكلي الطبيعي وهو نفس حقيقة الاكل الصالح للقيد وهو يوجد في الخارج في ضمن جزئياته فالآتي بالمقيد يكون آتيا به فيحنث **قال** ومنها ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال يدل على العموم كقوله عليه السلام لابن غيلان امسك اربعا وفارق سائرهن من غير سؤال الجمع والترتيب فيه نظر لاحتمال علمه عليه السلام بالحال **اقول** نقل عن الشافعي ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال مثاله قوله عليه السلام لابن غيلان وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سائرهن ولم يسأله عن كيفية عقده عليهن هل كان على الجمع دفعة او على الترتيب فان ذلك يدل على عموم هذا الحكم لكل واحد من الاحتمالين فانه لا فرق في ثبوت الحكم المذكور بين وقوع العقد عليهن دفعة واحدة او على التعاقب واعترضه فخر الدين في المحصول باحتمال علمه عليه السلام خصوص الحال فاجاب على ما هو معلوم له وترك الاستفصال لعدم فائدته وح والجواب انا مخاطبون بظاهر اقواله وافعاله **قال** ومنها العطف على العام لا يقتضي العموم لانه على الجمع لصادق في العام والخاص مثل والمطلقات يتربصن بانفسهن وقوله وبعولتهن احق بردهن الخاص بالرجعية **اقول** اختلفوا في العطف على العام هل يقتضي عموم المعطوف ام لا فمنعه الشافعية واثبته ابو حنيفة قلنا ان مقتضى العطف الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم الثابت للمعطوف عليه سواء كان المعطوف مساويا للمعطوف عليه في العموم او اخص منه كما في قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فانه عام في كل مطلقة لانه جمع معرف باللام وقد تقدم بيان كونه للعموم وقوله وبعولتهن احق بردهن فانه خاص لانه انما يثبت للرجعيات دون البائنات وفيه نظر لمنع العطف مع ذلك ولو سلم لكان عدم العموم في المعطوف مستفادا من دليل آخر لانه لولاه لثبت هذا الحكم **قال** ومنه الخطاب بالصيغة الدالة على المخاطبة بالاشفاهية كقوله تعالى يا ايها الناس اذ النداء يقتضي الحضور عند اهل العربية فلا يتحقق في المعدوم بل خاص بالموجودين في عصره عليه السلام وانما يثبت لمن بعدهم بالاجماع فانه معلوم بالضرورة من دين عليه السلام انتهى الخطاب بالمعدوم **اقول** اختلفوا في الخطاب الوارد بصيغة المخاطبة مثل يا ايها الذين آمنوا يا ايها الناس هل يختص

بالموجودين في عصره عليه السلام او يتناول من يوجد من المكلفين الى يوم القيمة فذهب اصحابنا واصحاب
الشافعي وابو حنيفة والمعتزلة الى الاول فانه لا يتناول من يوجد بعدهم الا بدليل منفصل وذهبت الحنابلة وطائفة
من الفقهاء الى الثاني ان المخاطبة يستدعي كون المخاطب موجودا متهيئا لفهم خطاب الشارع على ما تقدم ولا شيء
من المعدوم كذلك وايضا فالمعدوم غير مندرج تحت الذين امنوا او لا تحت الناس لانه حال عدمه ليس شيء فضلا
عن كونه انسانا وانه مؤمن واحتج المخالف بقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عليه السلام بعثت
الى الاحمر والاسود ولانه لو لم يكن مخاطبا لمن سيوجد لم يكونوا متعبدين بشريعته عليه السلام والتالي باطل اجماعا
فكذا المقدم والجواب المنع من دلالة الاية على المدعى فانه لا يلزم من كونه مبعوثا ومرسلا الى الكافة
كونه مخاطبا لهم بل المراد والله اعلم انه مبعوث الى الخلق لتقرير الشريعة التي بها من عند الله ليتعبد الله
تعالى بها كل مكلف موجود في زمانه عليه السلام ومن ياتي بعده الى يوم القيمة ولا يتوقف ذلك على مشافهتهم
بالخطاب والناس والاحمر والاسود لا يصدق على المعدوم ولا يلزم من انتفاء خطابه للمعدومين عدم تكليفهم
بشريعته عند وجودهم واجتماع شرائط التكليف فيهم قال ومنها قول الصحابي نهى النبي صلى الله عليه وآله وسلم
عن بيع الغرر لا يفيد العموم لان الحجة في المحكي وكذا قوله قضى بالشاهد واليمين وكذا اسمعته يقول
قضيت بالشفعة للجار لاحتمال حكايته عن قضاء خاص وللجار خاص وكذا قوله كان يجمع بين الصلاتين في السفر
لانه لفظة كان يدل على تقدم الفعل اما دوامه فلا وقيل يفيد العموم لانه المتعارف من قولنا كان فلان يصلي
بالليل وقوله صلى الله عليه وآله بعد الشفق لا يصح الاستدلال على بعديته الشفقين الاحمر والابيض لان المشترك
لا يحمل على معنييه وقوله صلى الله عليه وآله في الكعبة لا يستدل به على جواز الفرض لان تلك الصلوة واحدة فان كانت
فرضا لم يكن نفلا او بالعكس فلا يدل على العموم ومنها المفهوم وهو عام بنسبته والغزالي قال العموم من عوارض الالفاظ
وهذا نزاع لفظي اقول هذه مسائل اختلف فيها الاولى قول الصحابي نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر
لا يفيد العموم بمعنى انه يكون نهيا عن كل بيع فيه غرر لان الحجة انما هي في المحكي اعني نهي النبي صلى الله عليه وآله وسلم
لا في الحكاية وهي قول الصحابي والنهي الذي رواه الصحابي يحتمل ان يكون خاصا بصورة واحدة ويحتمل ان يكون عاما
شاملا لكل الصور ومع الاحتمال لا يمكن القول بدلالته على العموم اذ العام لا يدل على الخاص وكذا قوله قضى رسول الله
صلى الله عليه وآله بالشاهد واليمين لا يفيد العموم بمعنى انه قضى بهما في كل حق لاحتمال كون هذا القول حكاية
عن قضاء خاص عن حكم مخصوص اذ يكفي ذلك في صدق القول المذكور ومع [illegible] لا يكون دالا على العموم وكذا قوله

رسول الله يقول فصينت بالشفعة للجار لاحتمال كونه لجار اعن قضاء الجار مخصوص معروف ويكون اللام للعهد كما يقوله الامامية من ثبوت الشفعة للجار المشارك فى الطريق او الشرب فحمل اللام على تعريف المعهود اولى من حمله على تعريف الجنس جانب الاثبات وبالعكس فى جانب النفى لان ثبوت المعهود يستلزم ثبوت الجنس دون العكس ونفى الجنس مستلزم لنفى المعهود من غير عكس الثانية فى قول الصحابى كان رسول الله صلى الله عليه واله يجمع بين الصلوتين فى السفر لا يقتضى العموم بمعنى انه يجمع بينهما فى كل سفر لان لفظة كان لا يقتضى الا تقدم الفعل اما تكراره فلا وقال اخرون يفيد العموم من حيث العرف فانه لا يحسن عرفا ان يقال كان فلان يتهجد بالليل الا اذا كان مداوما على التهجد وفيه ما اذا كان قد فعل ذلك مرة واحدة الثالثة اذا قال الراوى صلى النبى صلى الله عليه واله بعد الشفق فلفظ الشفق مقول على الحمرة والبياض بالاشتراك فلا يجوز حمل ذلك على كونه صلى بعد الشفقين لما بينا من انه لا يجوز حمل لفظ المشترك على كلا معنييه الا مجازا وهو خلاف الاصل وكذا قول الراوى صلى النبى صلى الله عليه واله فى الكعبة لا يمكن الاستدلال به على جواز صلوة الفريضة فيها لان مجرد لفظ الصلوة المتواطى يحتمل لكل من الفريضة والنافلة على السواء فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص ولان تلك الصلوة المخبر عنها واحدة اذ هى كافية فى صدق قوله صلى والاصل عدم ما زاد عنها وح لو كانت تلك الصلوة فرضا لم يكن نفلا وبالعكس فلا يدل على العموم اى جواز صلوة الفرض والنفل فيها الرابعة المفهوم ينقسم الى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة كما سبق وكل واحد منهما عام بمعنى ان الحكم فى الاول ثابت فى جميع ما عدا المنطوق وفى الثانى منتف عنه وقال الغزالى لا عموم له لان العموم لفظ يتشابه دلالته بالاضافة الى مسمياته والتمسك بالمفهوم والفحوى لا يتمسك بلفظ بل بسكوت واجيب عنه بان المنع من تسميته عاما ان كان لان العموم لا يطلق الا على الالفاظ والمفهوم ليس بلفظ فهذا نزاع لفظى وان كان لانه لا يدل على انتفاء الحكم عن غير محل الوصف فى الثانى وثبوته فى الاول كان باطلا لما تقدم ولان البحث فى المفهوم فرع على كونه حجة وايضا فى قوله العموم لفظ يتشابه دلالته نظر لان العموم معنى عارض للوضع لا نفس اللفظ واعلم ان المصنف طاب ثراه اختار فيما تقدم ان التقييد بالوصف لا يدل على نفى الحكم من غير محله وان العموم انما يعرض حقيقة على الالفاظ وح يكون حكمه بالعموم فى المفهوم انما هو على تقدير حجيته واطلاق لفظ العام عليه على سبيل المجاز الفصل السادس فى الخصوص وفيه مباحث الاول التخصيص اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عند المرتضى اخراج بعض ما يصح ان يتناوله وهو جنس النسخ لانه تخصيص فى الازمان وقد ينعكس باعتبار ما فان التخصيص انما يصح فى اللفظ والنسخ قد يكون فى غيره وهو جنس الاستثناء والشرط والغاية والصفة وغيرها وانما يجوز فيما يدل على الكثرة بشرط انتفاء النقض كما فى مفهوم الموافقة

كقوله والله اذا قال تعالى ويجوز ارادة الخاص من العام في الخبر مثل الله خالق كل شيء ولا كذب فيه ويصح التخصيص حتى
ينتهي الى الواحد في الالفاظ الاستفهام والمجازات وجوز بعضهم ذلك في غيرها واوجب ابو الحسين بقاء الكثرة
التي تقارب كل الزمان وقد اكل واحدة او ثلثة من الفاحش لانه استعمال في غير موضوعه ولا اولوية للبعض الى
المنع من عدم الاولوية اقول المانع من مباحث العموم شرع في مباحث الخصوص وفيه مباحث الاول التخصيص
والكلام اما في ماهيته او اقسامه واحكامه اما الاول فقد عرفه المص بما عرفه هنا ابو الحسين البصري وهو اخراج بعض ما
يتناوله الخطاب عنه الا انه حذف لفظة عنه لاشعار معناها والمراد ما يتناوله الخطاب بحسب وضعه او ما يليق وضعه
ليدخل ما يدل الخطاب عليه تضمنا او التزاما لا بحسب ارادة المتخاطب اي المتكلم الحكيم فان غير المراد في حالة واحدة وهو
تناقض اما السيد المرتضى والواقفية فعندهم ان التخصيص اخراج بعض ما يصح ان يتناوله الخطاب عنه سواء كان ثابتا
صح وقتا ولم يكن وبنوا ذلك على مذهبهم من كون الالفاظ التي يدعي كونها للعموم غير مختصة به بل موضوعة له وللخصوص
على سبيل الاشتراك والمخصص للعموم بقاء الحقيقة على ارادة المخاطب اذ هي المؤثرة في ايقاع ذلك الخطاب لارادة
بعض مدلوله ويقال المجاز على من اقام الدلالة على كون العام مخصصا وعلى من اعتقد ذلك او وصفه به سواء كان ذلك
الاعتقاد حقا او باطلا والفرق بين التخصيص والنسخ فرق ما بين العام والخاص من حيث ان النسخ تخصيص الحكم
بزمان معين بطريق خاص فهو نوع من التخصيص والتخصيص جنس له ولان النسخ يعتبر فيه التراخي والتخصيص
لا يعتبر ذلك فيه وقيل بالعكس اي يكون النسخ اعم من التخصيص باعتبار اخر وهو ان التخصيص لا يدخل الا
فيما يتناوله اللفظ والنسخ يدخل فيما علم بالدليل انه مراد سواء كان ذلك الدليل لفظا او غيره فاذن كل منهما
اعم من الاخر من وجه فلا يتحقق بينهما نوعية ولا جنسية وهو اعني التخصيص جنس للاستثناء والشرط والصفة
والغاية وغيرها من المخصصات المنفصلة عقلية كانت ونقلية واعلم ان الخطاب اما ان يتعلق بالفعل المخاطب
به فان اقتضى المنع دخول التخصيص فيه لانه كما عرفت اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه وانما يتحقق ذلك
اذا كان ما يتناوله ذا كثرة والاحاد فان تكثر او تكثر اسمه جاز دخول التخصيص فيه فالاول مثل ان يعم
كل مكلف هذه السنة فيخصص بقوله لا يصم منكم مريض ولا مسافر وبقوله لا يصم احد منكم يوم الفطر
والاضحى والثاني ليصم كل مكلف هذا اليوم الا المريض والمسافر ومثل ليصم زيد هذه السنة الا العيدين
والدال على الكثرة اما من جهة اللفظ كالفاظ العموم او من جهة المعنى وهو كالعلة الشرعية وفي جواز تخصيصها
خلاف من رأي ذكره في القياس ومفهوم الموافقة كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب ثم ان من الانواع الاخر ...

تخصيصه انما لم يعد النقض على المذهب مثل قتل الوالد اذا ارتد وضرب الام اذا زنت ومفهوم المخالفة فانه دال
على انتفاء الحكم في جميع الصور المسكوت عنه فيقبل التخصيص كما لو دل دليل على ثبوت ذلك الحكم في بعض تلك
الصور ويجوز ارادة الخاص من لفظ العام بمعنى انه تكون كل المراد من لفظ العام انه اريد بالبعض لا بالتبعية كما يكون
مرادا عند ارادة العموم وذلك قد يكون في الخبر وقد يكون في الامر فالاول مثل قوله تعالى الله خالق كل شيء وان
الله على كل شيء قدير وهو تعالى شيء وليس مخلوقا ولا مقدورا فالمراد بكل شيء بعض الاشياء وهو ما عدا الله والثاني مثل
قوله تعالى اقتلوا المشركين والمراد به من عدا اهل الذمة وقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
والمراد من ليس بمحصن قيل عليه انه في الخبر يوهم الكذب وفي الامر يوهم البداء واجيب بانه لا ايهام مع تقرر احتمال
اللفظ العام التخصيص وقيام الدليل على وقوعه ويجوز تخصيص العام حتى لا يبقى منه الا فرد واحد في الفاظ الجزاء
والاستفهام وفاقا وكقوله من دخل داري فله درهم ومن عندك ويريد فيهما شخصا واحدا وفي غيرهما من الفاظ
العموم خلاف فمنهم من اطلق بالاول ومنهم من فصل فقال لا يجوز في صيغة الجمع بقاء اقل من ثلاثة وفي غيرها
يجوز الانتهاء الى الواحد وهو منقول عن القفال ومنع ابو الحسين البصري مطلقا واوجب بقاء كثرة تقرب من مدلوله اللفظ
العام وان لم يكن تلك الكثرة محدودة الا ان يستعمل في حق الواحد لتعظيمه واختاره محققو المتأخرين بدليل استقباح
قول القائل اكلت كل الرمان وقد اكل واحدة او ثلثة لا غير واحتج من جوز التخصيص الى الواحد مطلقا
بان التخصيص استعمال اللفظ العام في غير موضوعه وهو الاستغراق بل في بعض موضوعه وليس بعض معين
من افراده اولى من غيره منها فوجب القول بجواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد واجيب بالمنع
من عدم الاولوية فان الاكثر من الافراد اولى من غيره في اطلاق لفظ العام عليه لكونه اقرب الى موضوع اللفظ
وهو المجموع وفيه نظر فان علة جواز اطلاق العام على بعض افراده كون ذلك البعض جزءا من موضوع اللفظ
وهذا المعنى ثابت في كل بعض منه فكان اطلاق لفظ العام عليه جائزا والاولوية الثابتة للاكثر باعتبار كونه
اقرب الى موضوع اللفظ معارضة بالاولوية الثانية للاقل باعتبار رجحان ارادته من اللفظ لكونه لازما
لموضوعه وللاكثر بخلاف الاكثر فانه لازم الموضوع خاصة على ان الاولوية انما يفيد رجحان الاولى عند
التعارض لا المنع من غيره بالكلية بل الاولى عند خلوه عن المعارض كما ان اطلاق اللفظ على حقيقته اولى من اطلاقه
على مجازه ولا يقتضي عدم جواز اطلاقه عليه مجازا مسئلة العام المخصص بالمتصل ليس مجازا لانه غير مفيد للبعض والا لم يفد المتصل
[illegible] فيكون مجازا في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة ولانا انه تمام غير المستقل

لو افاد التجوز لكان مسلمون والمسلم مجازا واما المخصص بالمنفصل العقلي واللفظي فانه مجاز لانه موضوع للعموم وقد
استعمل في الخصوص ويجوز التمسك به مطلقا الا بالمجمل لان كونه حجة في بعض موارده لا يتوقف على كونه حجة
في الآخر والا لزم الدور او الترجيح من غير مرجح ولان المقتضي في غير محل التخصيص ثابت والمعارض هو رفع الحكم عن محل
التخصيص لا يصلح للمانعية لان رفع الحكم عن محل التخصيص يجامع ثبوته في صورة النزاع احتج ابو ثور وابن ابان بترجيحه
عن حقيقة وليس بعض المجازات اولى والجواب المنع من عدم الاولوية فان كل الباقي اقرب الى الجميع من بعضه ولا يجب
في الاستدلال بالعام استقصاء البحث في طلب المخصص الا للمجاز التمسك بالحقيقة لا يجب الاستقصاء في طلب المجاز
احتج ابن سريج بانه على تقدير وجوده لا يجوز التمسك بالعام في جميع موارده فيكون عدمه شرطا والجهل بالشرط
يقتضي الجهل بالمشروط والجواب يكفي في العدم الظن **اقول** اختلفوا في العام الذي يدخله التخصيص هل هو مجاز
ام لا فقال الجبائيان به مطلقا ومنع منه بعض الفقهاء مطلقا وفصل ابو الحسين البصري فقال ان خص بمتصل
اي بما لا يستقل بالدلالة على معناه ومن دون انضمامه الى العام كالاستثناء والشرط والصفة والغاية لم يكن مجازا وان خص
بمنفصل اي بما يستقل بالدلالة على معناه كان مجازا عقليا كان المخصص او نقليا وهو اختيار فخر الدين
والمص هنا والدليل على الاول ان لفظ العام حال انضمام المخصص المتصل ليس مفيدا للبعض اعني ما عدا المخرج بالمخصص دونه
لانه لو كان كذلك لما بقي شيء يفيده المخصص يخرجه عن مدلول اللفظ العام فلا يكون مخصصا هذا خلف بل يجب كونه
مفيدا للكل والمخصص اخرج بعض مدلوله عنه وح يكون حقيقة لانه مفيد للاستغراق وهو حقيقة فيه
والمجموع من العام ومن المخصص دال على البعض الباقي بعد التخصيص حقيقة ولان انضمام اللفظ الذي لا يستقل بالدلالة
على معناه الى غيره لو كان موجبا لكون ذلك الغير مجازا لكان قولنا مسلمون والمسلم مجازا باعتبار انضمام الواو والنون في الاول
والالف واللام في الثاني والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من كونه ليس مفيدا لذلك البعض
خاصة بحسب ارادة اللافظ بل الواجب ذلك لدلالة المخصص عليه والمخصص ح يفيد اخراج بعض ما يتناوله اللفظ
وضعا لا بحسب ارادة اللافظ واما الثاني فلان من زعم انه مجاز لا يدعي ان العلة في ذلك انضمام غير المستقل اليه لكونه
غير مستقل حتى يرد عليه النقض بمثل مسلمون والمسلم بل باعتبار دلالته على ان اللافظ لم يرد بالعام المقترن به
حقيقة اعني الاستغراق وعلى الثاني اعني كون المخصص بالمنفصل مجازا بانه لفظ موضوع للعموم وقد استعمل في
بعض مسماه بقرينة وذلك هو المجاز وهل يجوز التمسك بالعام المخصص اي يكون حجة على ثبوت الحكم في جميع
ما عدا محل التخصيص من مدلول العام ام لا فقال به الفقهاء مطلقا ومنعه عيسى بن ابان وابو ثور مطلقا

وفصل آخرون فقال الكرخي يجوز ان خص بمتصل ولا يجوز ان خص بمنفصل وقال آخرون ان خص بمجمل كما
لو قال اقتلوا المشركين الا بعضهم او المراد بهم البعض لم يبق حجة ما لم يتبين ذلك المجمل والا كان حجة مطلقا وهو مختار
فخر الدين والمص واحتجا عليه بوجهين الاول ان اللفظ العام متناول لكل افراده وكونه حجة في كل واحد من تلك
الافراد ليس موقوفا على كونه حجة في الباقي والا فان انعكس لزم الدور وان لم ينعكس لزم الترجيح من غير مرجح لان نسبة
العام الى كل واحد من افراده كنسبته الى الآخر من غير تفاوت ولا على كونه حجة في المجموع لان كونه حجة في المجموع الذي
يتوقف على كونه حجة في كل واحد من تلك الافراد فلو انعكس لزم الدور ح لا يلزم من عدم كون العام حجة في محل التخصيص
كونه غير حجة في غير محله وفيه نظر فان دلالة اللفظ تابعة للقصد والتقدير ان اللفظ الموضوع للاستغراق لم يرد منه
الاستغراق فكيف يصير الاصلية ودلالته على كل واحد من افراده انما يكون ثابتة على تقدير ان يراد به الاستغراق
اما على تقدير عدم ارادته فلا بل يكون متناولا للمراد للفظ وهو غير معلوم قبل بيانه وقوله بكونه حجة في كل واحد
من تلك الافراد غير متوقف على كونه حجة في المجموع ممنوع وهذا ظاهر فان دلالة لفظ العام على كل واحد من افراده
انما هي بالتضمن ودلالته على المجموع بالمطابقة لكونه موضوعا ودلالة التضمن تابعة لدلالة المطابقة ومتفرعة
عليها وقوله لان كونه حجة في المجموع يتوقف على كونه حجة في الافراد ممنوع لما ذكرناه نعم كونه حجة في المجموع مستلزم
لكونه حجة في الافراد بطريق التضمن لا انه يتوقف عليه واعلم ان المجمل الذي يختص به العام قد يكون مجملا مطلقا
من كل وجه وقد يكون من وجه مبينا من وجه آخر فيكون حجة فيما لا اجمال فيه فالاول كما ذكرناه من المثال والثاني كقوله اقتلوا المشركين الا
بعض اليهود فالمراد من بعض اليهود فانه يكون حجة في قتل ما عدا اليهود لانتفاء الاجمال فيه وغير حجة في قتل اليهود [illegible] البعض والكل
لثبوت الحكم في غير محل التخصيص ثابت والمعارض الموجود لا يصلح للمعارضة فوجب القول به اما الاول فلان اللفظ
الموضوع للعموم موجود وهو مقتض لثبوت الحكم في كل الافراد التي من جملتها ما عدا محل التخصيص واما ان المعارض
لا يصلح للمعارضة فلانه ليس الا انتفاء الحكم عن محل التخصيص وهو غير صالح للمعارضة لاجتماعه معه كما لو ورد
بثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص وانتفائه في محل التخصيص واما الثاني فظاهر وفيه نظر للمنع من وجود المقتضي فان
اللفظ انما يقتضي ثبوت الحكم في كل الافراد اذا اريد به موضوعه وهو الاستغراق واما اذا لم يرد فلا [illegible]
وان اجاب بان العام المخصص لا يمكن اجراؤه على ظاهره اي حمله على الاستغراق الذي هو حقيقته لانه [illegible]
وخروجه عن كونه حقيقة فيجب [illegible] وليس بعض المحامل اولى من بعض فيصير مجملا فلا يكون حجة واجيب بالمنع [illegible]
فان حمله على كل ما عدا محل التخصيص من غير [illegible] حقيقة اللفظ وبعد [illegible] وفيه نظر [illegible]

ان ابن شريح قال اذا ورد لفظ عام وجب استقصاء البحث عن طلب مخصصه فان وجد عمل بما يقتضيه والا عمل بالعام
ولا يجوز التمسك بالعام قبل الاستقصاء ومنعه الصيرفي وجوز التمسك بظاهر العموم ابتداء ما لم يظهر مخصصه
واحتج على ذلك بانه لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لم يجز التمسك بحقيقة اللفظ الا بعد طلب مجازه
والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وبيان الملازمة ان المقتضي لعدم التمسك بالعام ابتداء انما هو جواز
وجود المخصص المانع من اجراء اللفظ على عمومه وهذا بعينه موجود في الحقيقة والمجاز بل هو ابلغ اذ بتقدير وجود المخصص
يكون المفسدة في ثبوت الحكم بعد التخصيص ويحصل فائدة تحقق الحكم في غيره فيما بقي من الافراد وبتقدير وجود المجاز
قد يكون الحقيقة غير مرادة فيحصل مفسدتان احدهما ثبوت حكم الحقيقة وهو غير مراد والثانية انتفاؤه عن
المجاز وهو المراد واحتج ابن شريح بان العمل بعموم اللفظ مشروط بعدم المخصص والجهل بذلك العدم يوجب الجهل
بكون العام حجة ورد بان الجهل بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط والجواب ان العمل بالعموم مشروط بعدم المخصص ظنا لا قطعا
حجة مع الاستقصاء ايضا لان عدم الوجدان غير دال على عدم الوجود وذلك العدم مظنون لما تقدم من
كون التخصيص على خلاف الاصل ق البحث الثالث في الاستثناء وهو اخراج بعض ما يتناوله اللفظ بالا او
ما ساواها وانما يتحقق الاخراج مع وجوب الدخول لولاه وكانه كذلك في الاعداد فكذا في غيرها دفعا للاشتراك
والمجاز وهو حقيقة في المتصل مجاز في المنفصل لانه لو كان الاخراج حقيقة فيه لكان اما من اللفظ وهو باطل والا لكان
مشتركا او من المعنى وهو باطل والا لجاز استثناء كل شيء من كل شيء بتقدير معنى مشترك فيه وقوله تعالى الا ان يقتل
مؤمنا الا خطأ الا ان تكون تجارة عن تراض الا ابليس الا قيلا سلاما سلاما لا يبطل كونه حقيقة ومطلق الاستعمال لا
خلاف فيه ويشترط فيه الاتصال عادة والا لم يستقر شيء من الايقاعات وقول ابن عباس محمول على الاقترانات النية
وجواز تاخير اللفظ ظاهرا اقول لما بحث عن التخصيص مطلقا شرع في البحث عن اقسامه وقدم البحث عن المتصل
على البحث عن المنفصل لكونه كالجزء من العام لعدم استقلاله على معناه من دون انضمامه اليه وقدم البحث عن
الاستثناء على باقي الانواع المتصل لكثرة اقسامه واحكامه واعلم ان الكلام في الاستثناء اما في ماهيته او اقسامه
او شرائطه او احكامه اما الاول فقد اختلف في تعريفها فقال الغزالي انه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على
ان المذكور لم يرد بالقول الاول ونقض في طرده بالمخصصات المنفصلة لانه يصدق في قوله اقتلوا المشركين ولا تقتلوا
اهل الذمة واهل البلد كلهم علماء وزيد جاهل ورايت القوم وزيد لم اره فان الحد المذكور صادق عليها و
ليست باستثناء وفي عكسه بايجاد الاستثناء مثل جاء في القوم الا زيدا فانه استثناء حقيقة وليس فيه صيغ

بل صيغة واحدة وايضا فالاستثناء مما يدل عليها القول لا نفس القول وقيل انه لفظ متصل بجملة لا يستقل
بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد بالقول به بحرف الا واخواتها واعترض بان الاستثناء ليس لفظا
بل معنى مدلول عليه باللفظ والمعرفة بانه اخراج بعض ما يتناوله بالا وما ساواها فالاول وهو اخراج بعض ما
يتناوله اللفظ جنس لجميع المخصصات كلها متصلها ومنفصلها وتقييده بالا وما ساواها فصل يميز به الاستثناء
عما عداه والمراد بما تناوله اللفظ فعلا لا صلاحيته والا لم يتحقق الاخراج ولهذا لم يجز الاستثناء من الجمع المنكر
فلا يقال رايت رجالا الا زيدا لعدم تناول لفظ رجال له فعلا ولانه في الاعداد اخراج ما لولاه لوجب دخوله
اتفاقا فيجب كونه في غيرها كذلك والا لكان مشتركا او مجازا وهما خلاف الاصل واما اقسامه فهو ينقسم
الى متصل وهو ما كان المستثنى فيه من جنس المستثنى منه كقوله له على عشرة دراهم الا درهما والى منفصل به وهو ما كان
المستثنى من غير جنس المستثنى منه كقوله له على عشرة دراهم الا ثوبا وهو اعني الاستثناء حقيقة في الاول وفاقا ومجاز في الثاني
المنفصل على الاصح لانتفاء الاخراج منه الموجب لانتفاء حقيقة الاستثناء اذ لو كان الاخراج متحققا لكان اما من اللفظ
او من المعنى والاول باطل لان اللفظ الدال على الدراهم مثلا لا يتناول الثياب بحسب وضعه والا لكان اللفظ مشتركا بينهما و
الاشتراك خلاف الاصل المتقدم وبتقدير الاشتراك لا يكون الاستثناء منفصلا وهو خلاف الفرض واذا لم يكن
متناولا له امتنع الاخراج منه والثاني باطل ايضا لانه لو صح حمل اللفظ على معنى مشترك بين مدلوله وبين معنى المستثنى منه
ليصح الاستثناء بتحقق الاخراج منه لجاز استثناء كل شيء من كل شيء اذ كل مفهومين لابد وان يشتركا في مفهوم
واحد ولو من بعض الوجوه ولما كان التالي باطلا اتفاقا من اهل اللسان كان المقدم مثله احتج المخالف بانه قد ورد الاستثناء
من غير الجنس في القران العزيز في عدة ايات فيكون حقيقة فيه اما الاول فلقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا
الا خطأ استثنى الخطاء من القتل وليس من جنسه وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فاستثناه من الملائكة
وليس منهم بدليل قوله تعالى الا ابليس كان من الجن ولانه مخلوق من نار والملك مخلوق من نور وقوله تعالى ولا تاكلوا
اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض والتجارة عن تراض ليست من جنس الباطل وقوله تعالى لا يسمعون
فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما والسلام ليس من جنس اللغو واما الثاني فلان الاصل في الاستعمال الحقيقة
والجواب المنع من كون الاستثناء في الايات المذكورة من غير الجنس اما الاولى فليست الا فيها بمعنى الاستثناء بل بمعنى لكن او
يقال ما كان للمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ بان يغلب على ظنه انه ليس من المؤمنين اما بان يكون مخالطا للكفار يظن انه منهم
او يرى شيئا فيقتله صيدا او حجرا وهذا التاويل منقول عن السيد المرتضى رحمه الله واما الاية الثانية فلانه من الجن

ليس من جنس الملائكة وكونه من الجن غير مناف لذلك لما نقل عن ابن عباس وغيره من المفسرين ان ابليس كان
من الملائكة من قبيلة يقال لهم الجن وكذا كونه مخلوقا من نار وخلق الملائكة من نور لا يمنع من الاشتراك في الملائكة
سلمنا انه ابليس من الملائكة لكن لا نم ان الاستثناء من غير جنس وذلك لانه مشارك للملائكة في الامر بالسجود فاستثناه
من المامورين به حكاية قال فسجد المامورون بالسجود الا ابليس اما الاية الثالثة فقد اتفق النحاة على ان الا ليست
للاستثناء بل بمعنى لكن عند البصريين وبمعنى سوى عند الكوفيين هذا الجواب عما بعد ما سلمنا لكن مطلق الاستثناء
لا يدل على الحقيقة وكيف هو يوجد مع كل من الحقيقة والمجاز والعام لا يدل على الخاص اذا تقرر هذا فاعلم انه يشترط
في الاستثناء مطلقا الاتصال عادة بمعنى انه لا يتخلل بين ذكر المستثنى منه والاستثناء ما يعد فاصلا بينهما في العادة
وفائدة التقييد بالعادة الاحتراز عن خروج ما يحصل بينهما فاصل في الحقيقة ولا يعد في العادة فاصلا كالتنفس
والسعال والعطاس وطول الكلام فان ذلك لا يقدح في تحقق الاستثناء اتفاقا واكثر المحققين على ذلك ونقل عن ابن
عباس صحة الاستثناء الى شهر لنا لو جاز الاستثناء بعد مدة لم يستقر شيء من الايقاعات كالطلاق والعتاق وغيرها
وان لا يتحقق الحنث في الايمان اصلا لجواز ورود الاستثناء عليه فيغير حكمه والجواب عن الرواية انه ان صحت
وكان قوله حجة في ذلك ان الجواز محمول على ما اذا كان الاستثناء منويا عقيب اليمين وان تاخر لفظه توفيقا بينهما
وبين ما ذكرناه من الدليل قال البحث الرابع في احكام الاستثناء لا يجوز الاستثناء المستغرق ويجوز الاكثر عندنا للاجماع ان من قال له
علي عشرة الا تسعة فانه يلزمه واحد وقول القاضي باشتراط الاقل باطل لقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم
سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين واحتج بان الاصل بطلان الاستثناء الا
ما خرج عنه القليل لانه في معرض النسيان فيبقى الاكثر والمساوي ضعيف لان الاستثناء والمستثنى منه كاللفظ الواحد
اقول لما فرغ من ذكر الاستثناء واقسامه وشرائطه شرع في ذكر احكامه وهي مسائل المسألة الاولى اتفقوا على بطلان
الاستثناء المستوعب كقوله علي عشرة دراهم الا عشرة وهل يجوز الاستثناء المساوي للباقي بعد الاستثناء او الاكثر
منع القاضي ابو بكر والحنابلة منهما وقصروا الجواز على الاقل ووافقهم على المنع من جواز استثناء الاكثر بعض النحاة والاكثرون
على جوازهما وهو المختار لنا اجماع الفقهاء على انه من قال له علي عشرة دراهم الا تسعة لا يلزمه منها الا واحد
ولولا صحة استثناء الاكثر لما كان كذلك ويبطل قول القاضي ومن وافقه قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان
الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فانه استثنى من العباد
تارة الغاوين وتارة المخلصين مع انحصار العباد فيهما بمقتضى الاية الثانية فان تساويا فقد بطل قوله ببطلان

المساوي لتحققه في الاثنين وان ثقاقا بطل قوله بيان الا استثناء الاكثر لتحققه في الاثنين وفيه نظر لما يمنع من انحصار
العباد في المخلصين والغاوين او لا يتناول الشاغرين الاعلى ذلك لانه لم يكن منهم لفظ ابليس على فعله يكون واقعا سلمنا لكن العقل دل على ان غير المكلف
من الاطفال والمجانين داخلون في العباد خارجون عن القسمين سلمنا لكن المستثنى في الاول ليس مطلق الغاوين بل من تبع ابليس منهم
فجاز ان يكون بعض الغواة غير متبع لابليس كابليس نفسه وحج لا في الاثنين ولانه على بطلان ما ذهب اليه القفال لان الغاوين المتبعين
لابليس اقل من باقي العباد والمخلصين ايضا كذلك فيكون المستثنى في الاثنين جميعا اقل من الباقي على انه يحتمل ان يكون الاستثناء من
السلطان المنفي لا من العباد فيصير تقدير الكلام ان عبادي لا سلطان لك عليهم الا من اتبعك من الغاوين فانهم سلطانك على العباد
كما يقال ان ضيعتي ليس لك عليهم ظهير الا مساعد الا عشيرتك احتج القفال بان قبول الاستثناء خلاف الاصل لكونه انكارا بعد اقرار
خالفناه في استثناء الاقل لكونه في معرض النسيان لقلة التفات النفس اليه فوجب قبوله لا لازم الضرر وهذا المعنى
غير موجود في المساوي والاكثر فيبقى على اصله والجواب المنع من كون قبول الاستثناء على خلاف الاصل وكونه انكارا
بعد اقرار ممنوع لان المستثنى والمستثنى منه كالجملة الواحدة ولانه قد يكون اقرارا بعد انكار كما لو قال لا دين لك علي الا دينار
وتعليل قبول الاستثناء الاقل بكونه في معرض النسيان ممنوع ايضا والا لقبل غيره كما لو قال له علي عشرة بنقص ثلثة و
وانما لم يجعل المص عدم الاستيعاب من شرائط الاستثناء كالاتصال لصدق اسم الاستثناء على المستوعب فان
عدم صدقه على المنفصل عادة فكان الاتصال شرطا لتحققه وعدم الاستيعاب شرطا لصحته والصحة و
عدمها من الاحكام على انه في كتاب النهاية جعل عدم الاستيعاب شرطا من الشرائط كالاتصال **قال**
والاستثناء من الاثبات نفي اجماعا وكذا العكس خلافا لابي حنيفة والا لم يكن في الاسلام بقولنا لا اله الا الله احتج بثبوت
في قوله لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي وبان الاستثناء يقتضي رفع الحكم وهو اعم من الحكم بالنفي والاثبات وبان
الالفاظ دليل على الامور الذهنية المطابقة للخارجية فصرف الاستثناء الى الحكم يقتضي زواله ولا يستلزم الحكم بالثبوت
وصرفه الى العدم الخارجي يقتضي نفي العدم وهو يستلزم الثبوت لكن الاول اولى لان تعلق الالفاظ بالامور الذهنية
بالذات وبالخارجية بتوسط الذهنية والجواب عن الاول ان الاخراج ليس من الصلوة والنكاح فلا بد من تقدير
لا صلوة الا صلوة بطهور ولا نكاح الا نكاحا بولي فبطل النقض وعن الثاني والثالث انهما واردان في طرف الاثبات
ايضا **اقول** هذه ثالثة المسائل التي في احكام الاستثناء واعلم ان الاتفاق واقع على ان الاستثناء من الاثبات
نفي والخلاف في الاستثناء من النفي هل هو اثبات ام لا فذهب اليه المحققون وانكره ابو حنيفة واحتج الاولون
بان الاستثناء من النفي لو لم يفد الاثبات لم يكن قولنا لا اله الا الله كافيا في الاقرار بالتوحيد ولم يتم

الاسلام به من دون اضافة ما يدل على اثبات الالهية لله تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الاستثناء ح
يفيد نفي الالهية عن غير الله تعالى اما ثبوتها لله تعالى فلا واليه فان قائلا لو قال لا عالم في البلد الا زيد لسبق الى فهم كل سامع
عارف باللغة فهم ثبوت العلم لزيد بل هو ابلغ في اثبات العلم لزيد من قولنا زيد عالم وذلك دليل على كون الاستثناء
من النفي حقيقة في الاثبات ولان ذلك منقول عن واضع اللغة احتج ابو حنيفة بوجوه الاول لو كان الاستثناء من
النفي يفيد الاثبات لثبت النكاح بمجرد الولي والصلوة بمجرد الطهور لقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا
بولي والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة الثاني ان الاستثناء يقتضي رفع الحكم الثابت للمستثنى منه
عن المستثنى وذلك غير مستلزم للحكم عليه باثبات نقيض حكم المستثنى منه لان رفع الحكم المخصوص عن الشيء قد يكون
بالحكم عليه بنقيض ذلك الحكم المرفوع وقد يكون بعدم الحكم عليه بشيء اصلا فانه اعم منهما والعام لا يستلزم الخاص الثالث ان الاستثناء المتعقب
للنفي يمكن ان يكون متعلقا بالحكم بالنفي ويمكن ان يكون بالنفي نفسه فان كان الاول اقتضى زوال الحكم بالنفي وهو لا يستلزم الحكم عليه
بالاثبات لما تقدم من ان رفع الحكم عن الشيء بالنفي لا يستلزم الحكم عليه بالاثبات لاحتمال عدم الحكم عليه بشيء
اصلا وان كان الثاني اقتضى رفع العدم وهو يستلزم الاثبات لكن الاول اولى لان الحكم امر ذهني والنفي خارجي
اما تعلق الالفاظ بالامور الذهنية فبغير واسطة غير الوضع وبالامور الخارجية بتوسط الذهنية على ما تقدم والجواب
عن الاول ان الطهور والولي لا يصدق عليهما اسم الصلوة والنكاح فلا يصح استثناؤهما منهما حقيقة الا بتقدير
مثل لا صلوة الا صلوة بطهور ولا نكاح الا نكاحا بولي وح يكون مفيدا للاثبات وقيل انما سيق هذا الكلام
لبيان كون الطهور شرط الصلوة والولي شرط النكاح والشرط يعدم بعدمه المشروط ولا يلزم ان يوجد بوجوده
فلا يتم الجواب عن الثاني والثالث انه [illegible] في جانب الاثبات فان الاستثناء من الاثبات انما يخرج المستثنى
عن الحكم عليه بالاثبات وهو غير مستلزم للحكم عليه بالنفي كما ذكرتموه وكذلك تعلق الاستثناء بالحكم بالاثبات
اولى من تعلقه بنفس الاثبات لعين ما ذكرتموه وهو لا يستلزم النفي فجوابكم عن هذا هو جوابنا عن
[illegible] تحكم واعترض المص على هذا بان نفي الحكم بالاثبات يستلزم البقاء على الاصل وهو
العدم وفيه نظر لمنع الاستلزام المذكور فان نفي الحكم بالاثبات قد يجامع الاثبات فكيف يستلزم العدم ولمنع
كون العدم هو الاصل في جميع صور الاستثناء من الاثبات بل قد يكون على خلاف الاصل كما لو قال الفقهاء
باقون الا زيدا اختلف في تقدير الاستثناء فقيل المراد بالمستثنى منه الباقي وحرف الاستثناء دليل عليه
وينتقض بانتفاء الاخراج فيه ح وقيل المستثنى والمستثنى منه عبارة عن الباقي فله صيغتان ح ويرد

ويرد ما قلناه والحق ان المراد بالمستثنى منه معناه ثم اخرج بالاستثناء بعضه واسند بعد الاخراج اقول
اختلفوا في تقدير الدلالة في الاستثناء فقال الاكثر ان المراد بالمستثنى منه كالعشرة في قولنا له علي عشرة
الا ثلثة الباقي بعد الاستثناء وهو سبعة وحرف الاستثناء كالا في المثال قرينة دالة عليه كما في التخصيص بغير
الاستثناء وقال القاضي عشرة الا ثلثة بازاء سبعة فكان للسبعة اسمين
احدهما مفرد وهو سبعة والثاني مركب وهو عشرة الا ثلثة
واستضعف المص القولين جميعا لان الاخراج على تقديرهما لا يكون متحققا فلا يتحقق الاستثناء هذا خلف وايضا يلزم
المجاز في لفظ العشرة حيث استعمل في السبعة وفي لفظ الاستثناء الموضوع للاخراج حيث استعمل في غيره وهما خلاف الاصل
والحق ما اختاره المص وهو ان المراد بالعشرة معناها ثم اخرج بالاستثناء منها ثلثة والاسناد بعد الاخراج لان
الاصل استعمال اللفظ في حقيقته وعدم استعماله في غيرها وقد تقدم البحث في ذلك مستقصى قال واذا
تعدد الاستثناء يرجع الجميع الى المستثنى منه مع العطف او مع مساواة الثاني او زيادته والا رجع الثاني الى ما يليه
لا الى المجموع ولا الى المستثنى منه خاصة والا لزم التناقض او ترجيح العود الى الابعد مع الصلاحية الى الاقرب
اقول التعدد قد يكون في الاستثناء خاصة وقد يكون في المستثنى منه وقد يكون فيهما فالاقسام باعتبار
التعدد وعدمه اربعة تعددهما واتحادهما وتعدد الاستثناء خاصة وتعدد المستثنى منه خاصة والمص
اكتفى بذكر الاخيرين اذ يعلم منهما حكم الباقي الاول اذا تعدد الاستثناء فاما ان يكون الثاني معطوفا على الاول او لا فان كان الاول
رجع الجميع الى المستثنى منه لان المعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة سواء تكرر حرف الاستثناء كقوله له علي عشرة
الا ثلثة والا اثنين او لا كقوله له عشرة الا ثلثة واثنين وان كان الثاني فاما ان لا يعود الثاني الى الاول اما لكونه مساويا كقوله له
علي عشرة الا ثلثة الا ثلثة او لزيادة الثاني على الاول كقوله له عشرة الا ثلثة الا اربعة يجب رجوع الجميع الى المستثنى منه كالعشرة في هذا المثال
[illegible] واما ان يمكن عوده الى المستثنى الاول كقوله عشرة الا اثنين الا واحدا فيجب رجوع الثاني اعني المستثنى الثاني
وهو الواحد ههنا الى ما يليه وهو الاثنان لانه لولا ذلك لكان اما ان يكون راجعا الى مجموع المستثنى منه والمستثنى الاول
او الى المستثنى منه خاصة او لا الى شيء منهما والتالي باقسامه باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان
الاول فلانه يلزم التناقض لان المستثنى منه مثبت والمستثنى الاول منفي فلو رجع الثاني اليهما معا لكان مثبتا باعتبار كونه مستثنى من
جملة النفي ومنفيا باعتبار كونه مستثنى من جملة الاثبات وهو محال واما بطلان الثاني فلان المستثنى الاول اقرب
من الاصل المستثنى منه فلو عاد الى الاصل المستثنى منه لزم ترجيح الابعد على الاقرب وهو باطل بالاتفاق واما بطلان الثالث

وظاهر لانه لخروج الكلام الى الهذر قال واذا تعقب الجمل فعند الشافعي يعود الى الجميع قياسا على الشرط وعلى قوله تعالى
وخمسة الاستثناء ولاقتضاء العطف التسوية وقال ابو حنيفة يرجع الى الاخيرة لانه خلاف الاصل فيصار اليه
لدفع محذور الهذرية فيما يرفع الضرورة وهي الواحدة واختصت الاخيرة للقرب ولانه يرجع الى الاخيرة في الاستثنا
من الاستثناء فكذا في غيره دفعا للاشتراك والمجاز لان الظاهر انه لم ينتقل عن الاولى الا بعد استيفاء غرضه
وقال السيد المرتضى بالاشتراك لان الاستعمال دليل الحقيقة وقد وجد فيهما ولحسن الاستفهام ولصحة حمل كل
الجمل او بعضها على الحال والظرفين فكذا في الاستثناء وقال ابو الحسين ان ظهر الاضراب عن الاولى بان يختلفا نوعا سواء اتحدت
القضية كالقذف او لا كقوله اكرم ربيعة والعلماء هم الفقهاء اسما وحكما ويتحد النوع مثل اطعم ربيعة واكرم
مضر الا الطوال او اتحدا وما واتحد النوع وليس الثاني ضميرا مثل اطعم ربيعة واطعم مضر واطعم ربيعة واكرم ربيعة
الا الطوال فان الاستثناء يرجع الى الاخيرة وان تعلقت احديهما بالاخرى بان اضمر حكم الاولى في الثانية مثل
اكرم ربيعة ومضر الا الطوال او اسم الاولى مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال عاد الى الجميع وهذا التفصيل
حسن وقد اعترضنا على ما تقدم من الادلة في النهاية اقول هذا هو التقسيم الثاني وهو بقيد المستثنى منه
وحاصله ان الاصوليين اختلفوا في الاستثناء المتعقب الجمل المتعددة المعطوف بعضها على بعض بالواو
مع صحة عوده الى الجميع والى كل واحدة منها قال الشافعي يعود الى الجميع وقال ابو حنيفة يعود الى الاخيرة خاصة
وقال السيد المرتضى باشتراكه بين عوده الى الجميع والى البعض فيجب التوقف عنده اذا لم يوجد قرينة دالة على
احدهما وتوقف القاضي ابو بكر وفصل آخرون فقال ابو الحسين ان ظهر الاضراب عن الاولى عند الشروع في
الثانية ولا يضمر فيها شيء مما في الاولى كان راجعا الى الاخيرة خاصة لان الظاهر انه لم ينتقل عن الاولى الى الثانية
مع استقلالها الا وقد استوفى غرضه منها وذلك بان يختلفا نوعا مع اتحاد القضية كآية القذف وهي قوله تعالى
والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك
هم الفاسقون الا الذين تابوا فان الجملة الاولى امر والثانية نهي والثالثة خبر والقضية واحدة او لا معه كقوله اكرم ربيعة
والعلماء هم الفقهاء الا اهل البلد الفلاني او يتحدا نوعا ويختلفا اسما وحكما مثل اطعم ربيعة واكرم مضر الا الطوال فان الجملتين
من نوع واحد وهو الامر وهما مختلفان في الاسم لان المامور في الاولى ربيعة والثانية مضر وفي الحكم لان المامور به اولا
الاطعام وثانيا الاكرام او يختلفا في الاسم دون الحكم مثل اطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال او بالعكس مثل اطعم ربيعة واخلع على ربيعة
الا الطوال او ان لم يظهر الاضراب عن الاولى بان يتعلق احدهما بالاخرى اما بان يكون حكم الاولى مضمرا في الثانية مثل اكرم ربيعة ومضر الا الطوال

او اسمهم مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال فانه يعود الى الجميع لان الثانية غير مستقلة بنفسها بل لا يتم
معناها الا بانضمامها الى الاولى فكان كالجملة الواحدة فوجب رجوع الاستثناء اليهما جميعا وهذا التفصيل منقول
عن القاضي عبد الجبار وجماعة من المعتزلة واستحسنه فخر الدين والمص وفيه نظر فان تعلق احدى الجملتين بالاخرى
بحيث ليس موجبا لعود الاستثناء اليهما معا بل قد يفهم في بعض الصور اختصاصه باحديهما كما لو قال اكرم العلماء
وتصدق عليهم الا الاغنياء وقال آخرون ان ظهر كون الواو للاستئناف كان راجعا الى الاخيرة والا كان في محل التوقف
واحتج الشافعي على مذهبه بوجوه الاول القياس على الشرط المتعقب للجمل المتعاطفة فانه يعود اليها جميعا وفاقا فكذا
الاستثناء والجامع كون كل واحد منهما مخصصا لا يستقل بنفسه ولان معناهما واحد فان قوله في اية القذف و
اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا بمنزلة قوله ان لم يتوبوا الثاني اذا قال له علي خمسة وخمسة الا ستة وكان الاستثناء راجعا
الى الجملتين وفاقا والاصل في استعمال الحقيقة واذا ثبت ذلك في هذه الصورة كان ثابتا في الجميع والا لزم الاشتراك
المخالف للاصل الثالث ان مقتضى العطف التسوية بين المعطوف والمعطوف عليه بحيث يصيران كالجملة الواحدة اذ
لا فرق بين قول القائل رايت نحاة الكوفة ونحاة البصرة وبين قوله رايت نحاة المصرين واما كان الاستثناء من الثانية راجعا
الى الجميع من غير خفة بادر باحدهما فكذا ما هو مساوله واجيب عن الاول بمنع الحكم في الاصل وهو كون الشرط متعلقا
بالجميع بل قيل انه يتعلق بالاخيرة خاصة والاتفاق على الحكم ممنوع وبانه ان لم يكن بين الاستثناء والشرط فارق كان قياسا
احدهما على الاخر قياسا للشيء على نفسه وان كان بينهما فارق جاز استناد الحكم اليه فلا يتعدى الى الاخر واما الحنفية
فانهم سلموا تعلق الشرط بالجميع فلم يسمع منهم الجواب بمنع الحكم بالاصل واجابوا بالفرق حيث ان الشرط له صدر الكلام
فهو وان تاخر لفظا فهو مقدم معنى بخلاف الاستثناء وفيه نظر فانه انما يكون له صدر الكلام المتعلق به لا
مطلق الكلام وح انما يعلم كونه مقدما على الجميع متى ان علمنا تعلقه بها فلو استدللنا على تعلقه بها جميعا بتقدمه
عليها جميعا دور ولا يلزم من تقدمه على الجميع تعلقه بها جميعا وعن الثاني ان الاستثناء ههنا انما رجع الى الجملتين وفاقا
لتعذر المفردية لاستحالة رجوعه الى احديهما ونحن نسلم رجوعه الى الجميع عند قيام قرينة تدل عليه والكلام
ليس في ذلك انما الكلام فيما اذا امكن رجوع الاستثناء الى الجميع والى البعض كما تقدم وعن الثالث ان ادعيتم عدم الفارق
بين الجملة الواحدة وبين عطف بعض اقسامها على بعض ابطل القياس لانه يكون قياسا للشيء على نفسه وان
سلمتم جواز استناد الحكم في الاصل الى ما به فارق الفرع فيبطل القياس ايضا على انه قياس في اللغة وهو غير جائز
عند اكثر الادباء احتج ابو حنيفة بان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فلمنا به في جملة

واحدة صون الكلام العاقل عن الهذرية فيبقى الاصل فى باقى الجمل سالما عن المعارضة وخصصت الاخيرة بتعلق
الاستثناء بها لانها اقرب والقرب يوجب الرجحان كما تخصص الاقرب بالفاعلية فى مثل ضرب موسى عيسى
لما لم يوجد قرينة دالة على الفاعلية والمفعولية ولان عوده الى الاخيرة متفق عليه والخلاف انما هو فى اختصاصه به
او مشاركة غيرها لها فيه وبانه اى الاستثناء راجع الى الاخيرة فى الاستثناء من الاستثناء كما تقدم فكذا فى غيره
دفعا للاشتراك الناشئ من كونه حقيقة فى عوده الى الاخيرة خاصة واليها والى غيرها والمجاز اللازم من كونه حقيقة
فى احدهما مجازا فى الآخر وبان الظاهر ان المتكلم لا ينتقل من الجملة الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها وفيه نظر اما الاول
فللمنع من كونه على خلاف الاصل وانما يكون كذلك لو لم يكن الاصل المستثنى منه مخالفا للاصل اما على تقديره فلا
يكون الاستثناء موافقا للاصل واما الثانى فلان رجوعه الى الاخيرة انما كان لاستحالة عوده الى الجميع باعتبار اختلاف
بالنفى والاثبات الموجب لكون المستثنى منه على تقدير رجوعه اليهما الموجب التناقض وهو فى غيرها ترجيح للتعقيب على القرب
الى الاخيرة لا يقتضى عود الاستثناء الى من يرجع الى الاصل من حيث ان فائدة التعقيب للاصل وهذا المعنى
غير موجود فى الجمل المتعددة فيبطل قياسها عليه واما الثالث فممنوع وانما يكون كذلك اذا لم يكن مراد الا
الاستثناء عن المجموع اما على هذا التقدير فلا وذلك لان تأخر الاستثناء الى انتهاء الجمل يوجب مجازة الفساد
لاقتصاره وكونه ادخل فى باب البلاغة فان من قال اكرم العلماء الا الفساق وتصدق على الفقراء الا الفساق وجالس
الفقراء الا الفساق عد مطولا وكلامه ركيكا بخلاف ما لو قال اكرم العلماء وتصدق على الفقراء وجالس
الفقراء الا الفساق واحتج السيد المرتضى على الاشتراك بان الاستثناء قد استعمل تارة راجعا الى الجميع كما فى قوله
خمسة وخمسة الا ستة والى ما يرجع الى الاخيرة كما فى الاستثناء من الاستثناء واستعمال اللفظ فى المعنى دليل على
كونه حقيقة فيه ولانه يحسن استفهام المستثنى فى كل صورة يحتمل رجوعه الى الجميع والى البعض وذلك مما لا يكون
مشتركا لانه يحسن حمل كل الجمل وبعضها فى الحال والظرف فى الزمان والمكان كما تقول اكرم العلماء وتصدق على الفقراء
قائما او يوم الجمعة او فى المسجد فكذا فى الاستثناء والجامع كون كل منهما فضلة يأتى بعد تمام الكلام والجواب عن
الاول انا قد بينا فيما تقدم ان الاستعمال يكون تارة فى الحقيقة وتارة فى المجاز وهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص
من الدلالات الثلث وعن الثانى انه يحسن الاستفهام عن افراد المتواطى عند اطلاق لفظه وذلك يبطل دلالة
حسن الاستفهام على الاشتراك وعن الثالث منع الحكم فى الاصل وعلية المشترك على انه قياس فى اللغة وايضا لا يلزم
من صحة عوده الى الجميع او البعض كونه حقيقة فيهما والاصالة عدم الاشتراك قال البحث الخامس فى المنفصل

وهو ما يتوقف عليه تاثير المؤثر وصيغته ان ويختص بالمحتمل واذا ويشترك بينه وبين المحقق ومن ومهما
واى واين ومتى وحيث وانى وحيثما واذما وشرطه الاتصال والاولى تقديمه لفظا لتقدمه طبعا وقد يتعدد
الشرط والمشروط وقد يتعددان واحدهما اما على الجمع او على البدل وحكمه في الرجوع الى الجميع في الجمل المتعددة
او الى ما يليه حكم الاستثناء سواء تقدم او تاخر ووافق ابو حنيفة الشافعي هنا والشرط اما عقلي كالحيوة او شرعي كالطهارة
او لغوي مثل ان دخلت الدار اكرمتك والمشروط يحصل عند وجود المؤثر في اول زمان وجود الشرط ان امكن وجوده
دفعة والا فاخر جزء منه **اقول** الشرط احد المخصصات المتصلة والكلام اما في ماهيته او الالفاظ الموضوعة له او في ما
او في احكامه اما الاول فقال الغزالي الشرط ما لا يوجد المشروط بدونه ولا يلزم ان يوجد عند وجوده ورد بان المشروط
مشتق من الشرط فتعريفه به تعريف الشيء بما لا يعرف الا به وبانتقاضه طردا بجزء السبب وعكسا بالشرط المساوي وقال
بعض الاشاعرة ما يتوقف عليه المؤثر في تاثيره لا في ذاته ورد بانتقاضه عكسا بالحيوة القديمة فانها شرط للعلم
القايم عنده ولا تاثير ولا مؤثر هناك وقال صاحب الاحكام الشرط ما يلزم من نفيه نفي امر على وجه لا يكون سببا
لوجوده ولا داخلا في السبب وفيه نظر لانتقاضه طردا بجزء الشرط وبجزء ماهية المشروط فانه يلزم من نفيه نفي المشروط
وليس سببا لوجوده ولا داخلا في سبب الوجود اذ علل الماهية مغايرة لعلل الوجود وبا حد المتضايفين فان نفيه
ملزوم لنفي الاخر وليس سببا ولا داخلا في السبب مع كونه ليس شرطا للمضايف والمعرف بانه ما يتوقف عليه تاثير المؤثر وهو منتقض طردا
بوجود المؤثر وبذاته وعلته فان تاثير المؤثر متوقف على كل واحد من هذه الامور وليس شرطا وعكسا بنفس تاثير المؤثر
فانه شرط لوجود الاثر والحق ان يقال شرط الشيء ما ينتفي ذلك الشيء عند انتفائه مع تقدمه عليه طبعا ومغايرته لسببيه مطلقا فالاول هو
قولنا ما ينتفي الشيء عند انتفائه يندرج فيه الشروط والعلة واجزاؤها واجزاء الشروط واحد المتضايفين بالنسبة الى الاخر وخرج
بقولنا مع تقدمه عليه طبعا المضايف وبقولنا ومغايرته لسببيه مطلقا خرج الباقي واما الثاني فهي الالفاظ الموضوعة له بحسب اللغة العربية ان المكسورة
المخففة مثل قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره وتختص بالمحتمل واذا كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا وتشترك
فيه المحتمل كما قلنا والمحقق مثل اذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا ومن كقوله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه وما مثل ما يذكرها اصلا بالله
فمن نفسك وباقي الادوات تقدم ذكرها في العموم وان هي ام الباب لانها حرف وما عداها من ادوات الشرط اسماء والاصل في
الافادة للمعاني للاسماء انما هو الحروف قيل ولانها تستعمل في جميع صور الشرط بخلاف باقي الادوات فان من لمن يعقل
خاصة وما لغيرهم واين للمكان خاصة ومتى للزمان واذا لما لا بد من وقوعه مثل ايتك اذا احمر البسر ومنع المصنف من استعمالها
في جميع صور الشرط وذلك لانها انما يدخل على المحتمل مثل ما اتيك ان جاء زيد ولا يدخل على المحقق فلا يقال ايتك

اذا طلع الشمس وفيه نظر فانه انما يحسن قول القائل اتيك ان طلعت الشمس ويحسن اذا قيل اتيك اذا طلعت الشمس
كان المراد الظرفية اى اتيك وقت طلوع الشمس لا تعليق المجيء على الطلوع وان ليت ظرفا بل شرطا محضا واذا ظهر
مع تفهيم معنى الشرط ولهذا يدخل ان على المتحقق اذا قصد التعليق لا الظرفية مثل ان كان الانسان حيوانا
كان جسما وان كانت الاربعة زوجا انقسمت بمتساويين وشرطه اى وشرط تعليق الشرط اللغوي الكلامي ان يكون متصلا
بعادة كما مر في الاستثناء فلو تراخى بما لا يعد معه متصلا عرفا لم يكن شرطا اولم يخصص العام به وكان لغوا ولما كان الشرط
متقدما طبعا على مشروطه كان الاولى تقديمه وضعا ليتوافق الطبع والوضع واما اقسامه فاعلم ان كل واحد من الشرط
ومشروطه اما ان يتحد او يتعدد والمتعدد اما على الجميع او على البدل فالاقسام تسعة ا ان يتحد الشرط والمشروط
مثل ان صلى فاعطه درهما ب ان يتعدد الشرط على الجمع ويتحد المشروط مثل ان صام يوما وصلى فريضة
فاعطه درهما فالاعطاء موقوف عليهما ج ان يتعدد الشرط على البدل ويتحد المشروط مثل ان صلى فريضة او صام
يوما فاعطه درهما والشرط في هذا احدهما لا بعينه ويمكن رد هذا القسم الى الاول ويصير كون الشرط واحدا ينقسم الى
معين والى غير معين وانما يصح جعله في المتعدد لتعدده لفظا ويكفي احدهما في وجوب الاعطاء د اتحاد الشرط مع تعدد
المشروط على الجمع مثل ان صام يوما فاعطه درهما واكسه ثوبا ه اتحاد الشرط مع تعدد المشروط على البدل مثل ان صام
يوما فاعطه درهما او صاعا من تمر فالواجب اعطاء احدهما لا كلاهما ويمكن رد هذا القسم الى الواحد كما قلناه في الشرط و
تعدد الشرط على الجمع مع تعدد المشروط على البدل مثل ان صام وصلى فاعطه درهما واكسه ثوبا ز تعدد الشرط على الجمع مع
تعدد المشروط على البدل مثل ان صام وصلى فاعطه درهما او اكسه ثوبا ح تعدد الشرط على البدل مع تعدد المشروط
كذلك مثل ان صام يوما او صلى فريضة فاعطه درهما او اكسه ثوبا ط تعدد الشرط على البدل مع تعدد المشروط على الجمع
مثل ان صام او صلى فاعطه درهما واكسه ثوبا واما احكامه فمنها ان رجوعه عند تعقيبه الجمل المتعددة المتعاطفة
الى الاخيرة او الى الجميع كما قلناه في الاستثناء الا ان ابا حنيفة وافق الشافعي هنا في رجوعه الى الجميع كما تقدم وقال
بعضهم انه يتعلق بما يليه من الجمل حتى لو تعقب الجملة الاولى اختص بها دون ما عداها وكون الشيء شرطا لغيره
قد يكون مستفادا من العقل مثل كون الحيوة شرطا للعلم فان العقل دال على اشتراطه بها وقد يكون مستفادا
من الشرع مثل كون الطهارة شرطا للصلوة فان ذلك انما يستفاد من الشرع اذ ليس في العقل ما يدل على ذلك و
قد يكون مستفادا من اللغة بان يكون اللفظ موضوعا للشرط لغة مثل ان دخلت الدار اكرمتك فان اهل اللغة
وضعوا لفظة ان للشرط واعلم ان المشروط يحصل عند وجود المؤثر فيه في اول زمان وجود الشرط ان كان المؤثر موجودا

بتمامه قبل وجود الشرط وكان الشرط مما يمكن وجوده دفعة ولو كان الشرط متحققا قبل تحقق المؤثر كان وجود المشروط
بعد حصول الشرط عند اول زمان وجود المؤثر ولو كان الشرط مما لا يمكن وجوده دفعة كالحركة والكلام فيلزم وجود المشروط
عقيب وجود آخر جزء منه هذا انما يأتي على تقدير وجود المؤثر كما قلناه والاصح ان يقال المشروط انما يحصل عند اول
زمان وجود المجموع الحاصل من المؤثر والشرط سواء كان الشرط مما يوجد دفعة او تدريجا لان ما يوجد بالتدريج لا
يدخل في الوجود الا عند وجود آخر جزء منه والمراد من وجوده دخول اجزائه في الوجود لا اجتماعها فيه قال البحث
السادس في الصفة وهي تقتضي تخصيص الموصوف بها مثل اكرم بني تميم الطوال وحكمها في الرجوع الى الجميع او الى المتعدد
او الى الاخيرة كالاستثناء أقول الصفة تقتضي تخصيص العام الموصوف بها اذا كانت اخص منه اما مطلقا مثل اكرم
بني قريش الهاشميين او من وجه مثل اكرم بني قريش الطوال فانه لولا التقييد بالصفة لاقتضى الامر وجوب اكرام
كل قريشي سواء كان هاشميا او غير هاشمي في الاول وسواء كان طويلا او قصيرا في الثاني وبالاتيان بالصفة خرج وجوب
اكرام من ليس هاشميا من الاول ومن ليس طويلا من الثاني فهي اذن مخرجة لبعض ما تناوله الخطاب عنه ثم الصفة قد تعقب جملة
واحدة كما مثلنا وقد تعقب جملا متعددة متعاطفة مثل اكرم الفقهاء وتصدق على الطوال الزهاد فان الوصف يمكن
عوده الى الجملة الاخيرة خاصة واليها والى باقي الجمل والبحث فيهما كالاستثناء على حد واحد وقد عرفته والباء
في قوله بها متعلقة بالموصوف قال البحث السابع في الغاية وهي طرف الشيء والفاظها حتى والى ولا بد من مخالفة ما بعدها
لما قبلها والا لم تكن غاية ان كانت منفصلة بمفصل محسوس كصيام النهار والا فكالمرفق ولا يجب بعدها والا لكان
الاخيرة هي الطرفان ترتبت او المجموع هي الغاية ان اتفقت أقول غاية الشيء يطلق على معنيين احدهما الغرض
المطلوب منه والثاني نهايته واخره وطرفه ومنقطعه والمراد ههنا بالغاية المعنى الثاني واللفظ الموضوع لها حتى والى كقوله
تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله تع فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ويجب كون الحكم فيما بعد الغاية مخالفا لما
قبلها اذ لو كان مستمرا بعدها لم يكن طرفا ونهاية له بل كانت وسطا هذا خلف وفصل فخر الدين في المحصول
فقال ان كانت الغاية منفصلة من ذي الغاية بمفصل معلوم حسا كالليل في قوله تع واتموا الصيام الى الليل وجب
كون الحكم فيما بعدها مخالفا لما قبلها لما تقدم وان كان غير معلوم حسا كالمرافق في قوله تع فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق لم يجب المخالفة لان المرفق منفصل عن اليد بمفصل محسوس وليس تعيين بعض المفاصل
لذلك اولى من بعض فوجب ههنا دخول ما بعدها فيما قبلها واختاره المص وفيه نظر فان الدليل المتقدم ذكره يوجب
كون الحكم فيما بعد الغاية مخالفا لما قبلها مطلقا ولا ينافي ذلك وجوب غسل المرافق وما يجري مجراه فان الاتصال

حاصل في ذلك ايضا لان وجوب غسل المرافق انما هو بالتبعية لوجوب غسل الايدي من حيث انه لا يتم الواجب
الا به والوجوب بالتبعية مخالف للوجوب بالاصالة ومطلق المخالفة كافية في ذلك وهل يصح تعدد الغاية قال فخر الدين
نعم كما لو قال لا تقربوهن حتى يطهرن ويغتسلن فان الحقيقة الغاية هنا هي الاخيرة وعبر عن الاول بالغاية لقربها
منها واعترض عليه شيخنا بان الغايات قد لا يترتب فيكون المجموع هو الغاية وكل واحد منهما جزء الغاية لانها ذكر اخيرا
وفيه نظر فانه لم يدع ان الاخيرة في الذكر مطلقا هي الغاية بالحقيقة حتى يرد عليه ما ذكر من كونهما قد لا يترتب عليهما
في المثال الذي ذكره ولهذا قيده بقوله هنا واعلم ان الغايات المتعددة لفظا سواء كان بينها ترتيب اولم يكن سواء
امكن وقوعها دفعة اولم يمكن فالغاية في الحقيقة انما هو المجموع واطلاق اسم الغاية على كل واحد من الاجزاء مجاز
من باب اطلاق اسم الكل على الجزء ولو كانت الغايات على البدل كما لو قال اكرم زيدا دائما الى ان يكفر او يفسق فالغاية
احدهما لا بعينه وقيل لا يصح التعدد في الغاية واختاره المص لان الشيء الواحد لا يعقل له طرفان ونهايتان من جهة
واحدة فالغاية وان تعددت لفظا فالغاية في الحقيقة واحدة لان تلك الاشياء المتعددة المفروض كون كل واحدة منها غاية
ان ترتبت في الوقوع كان الاخير منها هو الغاية لان الطرف وان اتفقت فيه كان المجموع هو غاية واعلم ان حتى
كما يكون مخصصة للعموم فقد تاتي للتاكيد مثل اعتق عبيدي حتى الاصاغر وتصدق باموالي حتى الثياب و
يجب ان يعلم ان مخالفة حكم ما قبل الغاية لما بعدها انما هي بالنظر الى الخطاب المقيد بالغاية لا مطلقا فعلى هذا
يجوز ان يكون الحكم فيما بعد الغاية كالحكم في ما قبلها بالنظر الى خطاب اخر كما في قوله فان تحريم وطي المرأة بعد
الطهر ثابت ما دام هو محرما لكن لا بالنسبة الى الخطاب الموجب لتحريم الوطي في الحيض بل من دليل اخر وهو الدال على تحريم
الوقاع على المحرم قال الفصل الثامن في المخصص المنفصل وفيه مباحث الاول يجوز التخصيص بالعقل اما ضرورة
كالخارجية تعالى وقول عز من قائل الله خالق كل شيء فان الضرورة تقتضي امتناع خلقه لذاته او نظرا كاخراج الصبي والمجنون
من اية الحج احتجوا بان المخصص متاخر وبالقياس على امتناع النسخ به والجواب المنع من الصغرى ويبطل اصل القياس
بمقطوع اليد فان غسلها منسوخ عنه عقلا اقول لما فرغ من البحث عن المخصصات المتصلة شرع في البحث
عن المخصصات المنفصلة وبدأ بذكر التخصيص بالعقل لكون حكمه محققا قبل حكم العام واعلم ان حكم العقل
المخصص للعام قد يكون ضروريا وقد يكون نظريا والاول مثل قوله تعالى الله خالق كل شيء فان الضرورة قاضية
بامتناع خلقه تعالى لذاته والثاني مثل قوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان النظر قاض بعدم
دخول الصبي والمجنون في ذلك الحكم لامتناع فهمهما خطاب الشارع المستلزم لعدم توجهه اليهما ومنع قوم من

الثامن في المخصص المنفصل

المتكلمين من تخصيص العام بدليل العقل واحتجوا عليه بان المخصص للعام متأخر عنه فلا شيء من حكم العقل
بمخصص للعام اما الاول فلان المخصص للعام مبين له ومبين الشيء يجب ان يكون متأخرا عنه واما الثاني فظاهر و
لانه لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به قياسا عليه بجامع كون كل منهما منافيا لظاهر العموم واستحالة التالي
يوجب استحالة المقدم والجواب عن الاول ان المراد بتأخر المخصص ان كانت بحسب ذاته فممنوع وان كانت بحسب وصفه اعني كونه
مخصصا ومبينا للعام سلمناه لكن لا نسلم ان حكم العقل غير متأخر عن العام بهذا المعنى فانه لا يتصف بكون دليل العقل مبينا
ومخصصا للعام الا بعد وروده وعن الثاني بالمنع من استحالة التالي فانا نقول بجواز النسخ بالعقل كما في مقطوع اليد فان غسلها
كان واجبا وارتفع ذلك الوجوب بقطعها عقلا فهو نسخ مستفاد من العقل سلمناه لكن نمنع الملازمة لتحقق الفرق بين
النسخ والتخصيص من حيث ان النسخ معرف لانتهاء مدة الحكم المقصودة للشارع وذلك مما لا يطلع عليه عقول البشر
بمجردها بخلاف التخصيص فان العقل قاض بالضرورة بامتناع كونه تعالى خالقا لنفسه سلمناه لكن نمنع علية
الجامع وقوله رحمه الله احتجوا اشارة الى مانعي التخصيص بالعقل فان لم يذكرهم اولا باللفظ فانهم مذكورون
بالقصد والنية **قال** البحث الثاني يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب لوقوعه في قوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن
مع قوله واولات الاحمال وقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات مع قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب ولاستحالة العمل
بهما او باهمالهما او بالعام في جميع الصور فتعين العمل به في غير صورة الخاص احتجت الظاهرية بقوله تع لتبين
للناس فلا يحصل التخصيص الا بقوله والجواب المعارضة بقوله تعالى تبيانا لكل شيء ولان تلاوته بيان له
بالمشتبه ولا اشتباه مع ورود التخصيص **اقول** اتفق المحققون على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ببعض آيات الكتاب
بآيات اخر منه خلافا للظاهرية لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلقوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة
قروء فانه عام في كل مطلقة سواء كانت حاملا او حائلا وخصص ذلك بقوله تع واولات الاحمال اجلهن ان
يضعن حملهن وكذا قوله تع ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فانه عام في كل مشركة وخصص ذلك بقوله تع والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اذا آتيتموهن اجورهن محصنين غير مسافحين واما الثاني فلان الخاص والعام
دليلان متعارضان لا يمكن العمل بكل منهما مطلقا والا لزم التناقض ولا اهمالهما مطلقا لما فيه من ابطال
الدليل الخالي عن المعارض ولا العمل بالعام مطلقا لاستلزامه ابطال الخاص بالكلية مع انه اقوى دلالة من العام على مورده
فتعين العمل بالعام فيما عدا صورة التخصيص لخلوه عن المعارض وبالخاص في مورده لكونه اقوى دلالة
من العام عليه وهو معنى التخصيص احتجت الظاهرية بان التخصيص بيان فلا يحصل الا بقول النبي صلى الله عليه وسلم

اما الاول فظ واما الثاني فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فوض البيان اليه فلا يحصل الا بقوله عليه السلام والجواب
من وجهين احدهما انه معارض بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فانه يتناول المحتاج الى البيان من الكتاب لانه
شيء وثانيهما ان تلاوة للاية المخصصة بيان والتلاوة مستندة اليه عليه السلام ولا اختصاص لبيانه عليه السلام
بالمشتبه من المنزل اذ لا اشتباه فيه غير مفتقر الى بيانه عليه السلام ومع وجود الاية المخصصة للعام لا يكون
مشتبها الا ان يدخل تحت ما فوض اليه من بيانه قال البحث الثاني في تخصيص السنة المتواترة بمثلها كتخصيص قوله فيما سقت السماء العشر
عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة وبالقرآن بقوله تعالى تبيانا لكل شيء والقرآن بها كتخصيص يوصيكم الله في اولادكم بقوله
القاتل لا يرث واية الجلد برجم المحصن وتخصيصهما بالاجماع كتخصيص اية الارث بالاجماع على ان العبد لا يرث ولا يجوز تخصيصه تعالى
بقوله مع ستواحد مما خطأ اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل سبع الاولى تخصيص السنة المتواترة بمثلها لما تقدم من
ان الدليلين المتعارضين اذا كان احدهما اخص من الاخر تعين العمل بالخاص في مورده وبالعام فيما عداه ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول
فكما في قوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر المخصص بقوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة واما الثاني فقد احتج المانع بقوله تعالى لتبين
للناس ما نزل اليهم فلا يكون بيانه مفتقرا الى بيان والجواب ان الاية لا تدل على عدم افتقار بيان النبي الى بيان عند افتقار بعض ما يتكلم به الى البيان فانه لا
يلزم من كونه مبينا مخصصا كالامة البيان الثانية يجوز تخصيص السنة المتواترة بالقرآن لما تقدم ولقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء والسنة شيء احتج المانع بانه تعالى جعله مبينا للكتاب بقوله لتبين للناس ما نزل اليهم وذلك انما يكون
بسنته فلو كان الكتاب مبينا للسنة لكان كل منهما مبينا للاخر وهو دور ... محال والجواب
المنع ... المحال يلزم لو قلنا ان المبين عن الكتاب شيء والسنة مبين لذلك الشيء اما اذا كان بعض
الكتاب العزيز تبيانا لنفسه ومبينا لما يحتاج الى البيان من السنة فلا دور والمدعى انما هو هذا القدر وايضا فان السنة
منزلة ايضا بدليل قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فيكون مبينا لما يحتاج الى البيان منها الثالثة يجوز
تخصيص القرآن بالسنة المتواترة لما تقدم ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فكتخصيص عموم قوله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم بقوله عليه السلام القاتل لا يرث وقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بما تواتر عنه
عليه السلام من رجم المحصن واما الثاني فظاهر وفيه نظر فان الرجم ليس مخصصا للاية المذكورة لانها لم تنف
عدمه انما المخصص عدم الجلد والاكتفاء بالرجم عنه الرابعة والخامسة يجوز تخصيص كل من الكتاب العزيز والسنة
المتواترة بالاجماع وهو متفق عليه ويدل عليه ما تقدم وقد وقع التخصيص في القرآن العزيز بالاجماع كتخصيص اية الارث وهي يوصيكم الله
في اولادكم بالاجماع على ان القاتل لا يرث وكتخصيص اية الجلد بالاجماع على ان العبد مثل الامة في تنصيف الجلد والحق ان الاجماع بنفسه ليس مخصصا للاية لكن

عن دليل وامارة بل هو كاشف عن وجود المخصص السادسة والسابع لا يجوز تخصيص الاجماع بالكتاب ولا
بالسنة وهو ظاهر لان تحقق الاجماع وكونه حجة انما يكون بعد وفاة الرسول فلو كان في الكتاب العزيز او السنة
المقدسة شيء ينافيه لكان مقدما عليه فيكون الاجماع خطاء لوقوعه على خلاف مقتضى الكتاب او السنة وانه
محال على ما يأتي **قال** البحث الرابع يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعله عليه السلام الذي تناوله حكم الخطاب
في حقه ثم ان عم غيره وثبت وجوب التأسي اما مطلقا او في تلك الواقعة كان تخصيصا في حقنا ايضا لكن المخصص في الحقيقة
انما هو الفعل مع دليل التأسي ثم ان لم يختص بنا وثبت التأسي كان الفعل مع دليل التأسي تخصيصا في حقنا احتج
المانع بان دليل التأسي عام والجواب المخصص الدليل مع الفعل **اقول** الشك في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة
بفعله عليه السلام فاثبته الاكثر كالامامية والشافعية والحنفية والحنابلة ونفاه الاقل كالكرخي والتحقيق في
ذلك ان يقال حكم الخطاب اما ان يكون متناولا للرسول عليه السلام دون امته او لامته دونه او يكون شاملا للجميع
وعلى التقادير الثلاثة اما ان يدل على وجوب متابعته في كل فعله مطلقا اي في كل واقعة او في هذه الواقعة
او لا يدل فالاقسام ستة الاول والثاني ان يكون متناولا له خاصة كما اذا قال الوصال حرام على دائما ثم واصل كان
ذلك تخصيصا في حقه عليه السلام سواء قلنا بوجوب التأسي به اولا وفي الحقيقة يكون نسخا عنه لكن العلم بنسخ
الحكم المذكور عنه ليس مستفادا من مجرد فعله بل بانضمام دليل عصمته عليه السلام اليه الثالث ان يكون
متناولا للامة دونه ويجب التأسي به مطلقا او في تلك الواقعة كما لو قال عليه السلام الوصال محرم عليكم ثم وصل
فهو غير مخصص له لعدم اندراجه عليه السلام في الخطاب المذكور واما بالنسبة الينا فانه يكون مخصصا لنا وهو في
الحقيقة نسخ عنا لارتفاع حكم العام بالكلية والناسخ او المخصص ليس هو مجرد فعله بل هو مع دليل التأسي الرابع
ان يكون متناولا لنا خاصة ولا يجب التأسي وح لا يكون فعله مخصصا ولا ناسخا اما بالنسبة اليه فلعدم تناول
حكم الخطاب له واما بالنسبة الينا فلعدم دلالة فعله عليه السلام على رفعه عنا الخامس ان يكون متناولا له و
للامة ويجب التأسي كما لو قال الوصال محرم على كل مكلف ثم اذا واصل عليه السلام كان ذلك مباحا له ومخرجا
عن العموم اتفاقا لامتناع وقوع الحرام منه واما بالنسبة الينا فكذلك وفي الحقيقة يكون ذلك نسخا لارتفاع
حكم العام عن الجميع والمخصص والناسخ ليس مجرد فعله عليه السلام بل هو مع دليل التأسي والحق الاقتصار على اخراجه
عليه السلام عن العموم دون امته لرجحان التخصيص على النسخ ولان فيه جمع بين الدليلين اعني عموم
اللفظ الدال على الحكم ودليل التأسي وهو اولى من الغاء احدهما بالكلية هذا اذا كان الفعل متراخيا عن العام

اما اذا كان مقارنا له او متاخرا عنه بزمان لا يمكن الاتيان بالفعل فيه فان قلنا بجواز نسخ الشيء قبل وقت فعله
فالحكم كما تقدم والا تعين تخصيصه عليه السلام من العموم ويبقى حكم العام ثابتا في حق الامة السادس ان يكون قد ثبتنا
دلالة التعميم ولا يجب التاسي فهذا يدل على خروجه عليه السلام وتخصيصه من العموم باعتبار انضمامه الى دليل عصمته
عليه السلام ويبقى العام معمولا به في حقنا احتج المانعون من تخصيص العام بفعله عليه السلام اي في حقنا بان دليل التاسي به
اعم من العام المفروض لشموله الاول المجوز متابعته في جميع الافعال التي علم وجهها واختصاص الثاني ببعضها او تقديم الاعم
على العام متعين لما عرفت والجواب المخصص للعموم ليس هو دليل التاسي بمجرده بل هو مع الفعل الدال على الحكم المنافي
لحكمه وهذا المجموع ليس اعم منه قال البحث الخامس لو فعل واحد بحضرته عليه السلام ما ينافي العام ولم ينكر عليه كان مخصصا
به فان ثبت ان حكمه عليه السلم في الواحد حكمه على الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع اقول اذا فعل
بعض المكلفين المندرجين تحت حكم العام فعلا منافيا له بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم ولم ينكر عليه مع علمه به
كان ذلك دالا على تخصيصه وخروجه عن العموم اذ لولا ذلك لكان اما مرتكبا منكرا او كان حكم العام منسوخا
مطلقا او عن ذلك المكلف والكل باطل اما الاول فلاستلزامه اخلاله عليه السلام بانكار المنكر مع علمه به واما الثاني
والثالث فلاصالة عدم النسخ ورجحان التخصيص عليه عند التعارض ثم ان ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجميع
كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع وكان في الحقيقة نسخا لا تخصيصا والا فالاولى ان يقتصر على خروج ذلك المكلف عن العموم
دون الباقين لانه ان لم يثبت ان حكمه عليه السلم على الواحد حكم على الجميع فظ وان ثبت كان ذلك عاما والعمل به
مطلقا يوجب الغاء العام المفروض بالكلية وهو غير جائز مع امكان الجمع بينهما مع اولوية التخصيص على النسخ هذا اذا
كان الفعل متراخيا عن العام اما اذا كان مقارنا او متاخرا بزمان لا يمكن ايقاع الفعل فيه فان قلنا باستحالة نسخ
الشيء قبل وقت فعله تعين اختصاص المكلف الفاعل بالخروج عن الحكم العام قطعا والا فعلى ما مضى من القول
قال البحث السادس يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لانهما دليلان ولا يجوز نفيهما ولا العمل بهما ولا باحدهما
ولا بالعام في جميع موارده فتعين التخصيص جمعا بين الدليلين وقد وقع كتخصيص واحل لكم بقوله عليه السلام
لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وكذا اية الارث بقوله عليه السلم لا يرث الكافر المسلم وقال السيد المرتضى رحمه الله
منع من ذلك لان خبر الواحد ليس بحجة عنده فكيف يعارض القرآن وسيأتي جوابه وتوقف القاضي ومنع غيره
لان العام قطعي والجواب المنع متنه قطعي ودلالته ظنية وخبر الواحد بالعكس اقول اختلفوا في جواز تخصيص الكتاب
بخبر الواحد فقال به الفقهاء الاربعة مطلقا ومنعه السيد المرتضى رحمه الله مطلقا وقال عيسى بن ابان ان كان

قد خص قبل ذلك بدليل قطعي جاز والا فلا وقال الكرخي ان كان قد خص بدليل منفصل جاز والا فلا وتوقف القاضي
ابو بكر لنا وجهان الاول ان عموم الكتاب وخبر الواحد دليلان متعارضان وخبر الواحد اخص ومتى كان كذلك وجب العمل بالخاص
مطلقا او بالعام فيما عدا صورة التخصيص اما الاول فلانا نتكلم على تقديره واما الثاني فلانه لولاه لزم اما ابطال الدليلين
مطلقا او اعمالهما مطلقا او اعمال احدهما مطلقا واهمال الاخر كذلك والكل محال اما الاول فلما فيه من ابطال الدليل
الخالي عن المعارض وذلك من وجهين احدهما ان ما عدا الخاص من جزئيات العام لا معارض له لعدم تناول دليل الخاص
اياه وثانيهما ان ابطالهما معا ملزوم لابطال كل منهما فيبقى الاخر بغير معارض واما الثاني فلاستلزامه التناقض في
صورة مدلول الخاص واما الثالث فلاستلزامه ابطال الدليل الخالي عن المعارض ان كان المعمول به الخاص والملغى العام
او تقديم المرجوح على الراجح ان كان بالعكس لان دلالة الخاص على محله ارجح من دلالة العام عليه الثاني ان تخصيص خبر الواحد
للكتاب واقع فيكون جائزا اما الاول فللاجماع على تخصيص عموم قوله واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين
غير مسافحين بقوله لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وتخصيص عموم قوله يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل
حظ الانثيين بقوله عليه السلم لا يرث الكافر المسلم واما الثاني فظاهر وفيه نظر فان المعلوم انما هو تخصيص العمومات
المذكورة اما كون المخصص ما ذكروا من الاخبار وكونه منقولا بطريق الاحاد فهو غير معلوم والحجة لا تتم من دونهما
اما السيد المرتضى ره فان خبر الواحد ليس حجة عنده مع خلوه عن المعارض فكيف تكون حجة معارضة للقران العزيز
والجواب المنع من عدم حجيته وسياتي ذلك في باب الاخبار واحتج من سلم كونه حجة ومنع من التخصيص به مطلقا بان
عموم الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والقطعي مرجح على الظني عند التعارض وفاقا والجواب ان عموم الكتاب مقطوع المتن
مظنون الدلالة فان ارادة الاستغراق من اللفظ الموضوع له غير قطعية واما خبر الواحد فعلى العكس فانه مظنون المتن
الا انه قطعي الدلالة فتساويا واوجب العمل بالتخصيص جمعا بين الدليلين وفيه نظر للمنع من كون الخبر قطعي الدلالة
لاحتمال ارادة خلاف ظاهره كما يحتمل في عموم الكتاب فان قلت قد بينا فيما تقدم ان الشارع لا يخاطب بما له ظاهر و
يريد به خلاف ظاهره من غير قرينة تدل على ذلك وح يكون المراد من الخبر المخصص ظاهره قطعا قلت تعين ارادة ظاهره
موقوف على كونه صادرا عن الشارع وهو ظني والموقوف على الظني لا يكون قطعيا قال البحث السابع القياس عندنا ليس
بحجة على ما يأتي فلا يكون مخصصا نعم لو نص فيه على العلة فالاقوى عندي انه حجة ح فيجوز ان يكون مخصصا كتخصيص
واحل الله البيع بالمنع من بيع الزبيب بالعنب قياسا على بيع التمر بالرطب المنصوص عليه عليه السلم في قوله اينقص اذا جف نعم فلا
اذاً وقد تعارضا فلا يجوز اسقاطهما ولا العمل باحدهما دون الاخر فتعين العمل بهما وانما يصح مع التخصيص وكذا

المبحث في المفهوم مثل في سائمة الغنم زكوة مخصص لقوله في الغنم زكوة قلنا انه حجة والخاص اقوى قد اشتمل هذا البحث على
مسئلتين احديهما تخصيص الكتاب العزيز بالقياس وقد اختلف القائلون بالقياس في ذلك فذهب الشافعي وابو حنيفة الى جوازه وذهب الجبائي الى امتناعه مطلقا
آخرون وفصل آخرون فقال بعضهم ان خص العموم قبله جاز والا فلا وقال آخرون ان خص بمنفصل جاز والا فلا والمصنف لما كان
القياس المنصوص على علته حجة عنده يجوز التخصيص به كتخصيص عموم قوله تعالى واحل الله البيع بالمنع من بيع الزبيب بالزبيب
مستفادا من القياس على المنع من بيع التمر بالرطب المنصوص على علته وهي النقصان عند الجفاف حجة الاولين ان عموم الكتاب والقياس
دليلان قد تعارضا واحدهما وهو القياس خاص فوجب العمل به وبعموم الكتاب فيما عداه لما عرفت من ان فيه اعمال
الدليلين مطلقا واهمال الكتاب او اهمال احدهما مطلقا فتعين ما قلناه وهو معنى التخصيص حجة الجبائي بان العمل
بالقياس مشروط بفقد النص فعلى تقدير وجوده لا يكون القياس دليلا اصلا فضلا عن كونه مقدما عليه احتج المانع
بان الحكم المدلول عليه بالعموم معلوم والمدلول عليه بالقياس مظنون والمعلوم راجح على المظنون وفاقا ولان القياس فرع النص
فلو قدم عليه لقدم الفرع على الاصل وانه ممتنع والجواب عن الاول ما تقدم في تخصيصه بخبر الواحد وعن الثاني فانا لا نسلم
ان [illegible] فرع النص الذي [illegible] واصله على [illegible] والنص المعارض ليس اصلا له فلا يلزم من تقديمه عليه تقديم الفرع على الاصل
الثانية اختلف القائلون بالمفهوم في جواز تخصيص عموم الكتاب [illegible] فقال الاكثرون [illegible] وقالوا لان فيه جمعا بين
الدليلين فكان اولى من اهمال احدهما او اهمال [illegible] الكلية كما تقدم وقال الآخرون [illegible] التخصيص به لان [illegible] تقديم المفهوم على
المنطوق [illegible] دلالة عليه [illegible] في المنطوق [illegible] اقوى [illegible] لان العموم فانما
[illegible] بالعام [illegible] على الاخرى [illegible] ومثاله ما ورد [illegible] على [illegible] زكوة
في الغنم كما قال عليه السلام في اربعين شاة شاة ثم قال عليه السلام في سائمة الغنم زكوة فان المفهوم دال على انتفاء
الزكوة عن المعلوفة والعام دال على وجوب الزكوة فيها قال [illegible] السابع العادة [illegible]
[illegible] الخاص مخصصا له [illegible] وكان فيه جمعا بين الادلة وكذا ان تأخر الخاص [illegible] وقت العمل بالعام
ان جوزنا تأخير البيان عن وقت الخطاب وان ورد بعد الوقت كان ناسخا وان تقدم على العام على الخاص [illegible]
ابو حنيفة على ان العام ناسخ [illegible] وبقول ابن عباس كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث
ولان العام كالنصوص [illegible] ناسخا [illegible] العام [illegible] التخصيص [illegible] السنة [illegible] قول ابن
عباس [illegible] الخاص [illegible] والتخصيص [illegible] التخصيص [illegible] العام [illegible] التاريخ [illegible]
[illegible] لان [illegible] بالخاص [illegible] التاريخ [illegible]

مخصصان ناسخين او منسوخين اقول اذا ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خبران وكانا كالمتنافيين مثل ان
يقول في الخيل زكاة ويقول ليس في الذكور من الخيل زكاة فاما ان يكون تاريخهما معلوما او لا والمراد بعلم تاريخهما العلم
بنسبة احدهما على الآخر بالاقتران او التقدم والتأخر فالاول اما ان يعلم اقترانهما او تقدم العام على الخاص او بالعكس فالاقسام
اربعة الاول ان يعلم اقترانهما والحق ان الخاص مخصص للعام في الحكم وهو اختيار المحققين لان دلالة الخاص على مورده اقوى
من دلالة العام عليه فيكون ارجح والعمل بالراجح متعين اذ العمل بالعام الغاء للخاص بخلاف العمل بالخاص فان فيه جمعا
بين الدليلين لان العمل بالجميع ولو من وجه اولى من الغاء احدهما بالكلية وقال قوم ان العام يكون معمولا به فيما عدا مورد الخاص ويبقى
المعارضة بينهما في مورده وهو ضعيف لما بيناه من قوة دلالة الخاص وقوة الدلالة توجب الرجحان والعمل
بالراجح واجب والثاني ان يعلم تأخير الخاص فاما ان يرد قبل حضور وقت العمل بالعام او بعده فان كان الاول كان ذلك بيانا و
تخصيصا للعام ويجوز وقوع ذلك عند من يجوز تأخير بيان العام عن وقت الخطاب خلافا لابي الحسين البصري ومن وافقه
وان كان الثاني كان ذلك نسخا او بيانا للمراد المتكلم فيما تقدم ونحوه ما قيل انه لو كان تخصيصا او بيانا لمراد المتكلم فيما تقدم لزم
تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اتفاقا الثالث ان يعلم تأخير العام فيبنى العام على الخاص في العمل بالعام فيما عدا مورد
الخاص وبالخاص في مورده وهو مذهب الشافعي وابي الحسين البصري واختاره فخر الدين والمصنف في ... وقال ابو حنيفة و
القاضي عبد الجبار ان العام ناسخ للخاص المتقدم واحتجوا بذلك بوجوه الاول القياس على ... الخاص المتأخر ... ناسخا فكذا العام المتأخر لانه
... وكذا المتقدم بالاحكام فالعام المتأخر ... به يكون ناسخا للخاص المتقدم الثالث
العام في تناوله للافراد ... التنصيص على كل واحد منها بلفظه فيمتنع الفرق بين قوله اقتلوا المشركين وبين قوله اقتلوا
زيدا المشرك وخالدا المشرك وهكذا لكن التنصيص على الافراد بالحكم المنافي لحكم الفرع المتقدم عليه يكون ناسخا فكذا العام
والجواب عن الاول المنع من الملازمة والقياس على تأخير الخاص باطل لثبوت الفرق وهو ان دلالة الخاص على مورده اقوى
من دلالة العام عليه وذلك موجب لتقدم الخاص على العام ولان نسخ العام بالخاص المتأخر لا يوجب رفع الحكم العام بالكلية
بل في بعض افراده بخلاف العكس فان فيه ابطال الخاص بالكلية والمصنف اجاب عن ذلك بان تقدم
الخاص المتأخر على العام المتقدم تخصيص وعكسه نسخ والتخصيص اولى من النسخ والحق ان كلا منهما نسخ ان كان ورود
الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام لكن كون الخاص ناسخا من غير ان يستلزم ابطال العام بالكلية ... وعن الثاني
تسليم ... قوله ... التنصيص على الافراد ... اذا كان خاصا مساويا
بالعام على تقدير كون ... العمل به في جميع موارده او بعضها ... على الثاني عند معارضة

الخاص جمعا بين الدليلين وعن الثالث المنع من مساواة العام للتنصيص على الجزئيات في ثبوت الفرق بينهما لظهور إفادة العام قابلية
التخصيص لجماعة الأنبياء المراد الأول والتنصيص على الجزئيات قاطع فيها ثم إنه ناقض الرابع بحمل ادعى تساويهما وهما يتعين العمل بالثاني منهما
فيما عداه الأول فكذلك على جميع التقادير المحتملة وهي اقترانهما وتقدم العام وعكسه كما بيناه ولأن الفقهاء في جميع الأعصار
لم يزالوا يخصصون العمومات بأخبار الآحاد الخاصة من غير عدم علمهم بتواريخها في كل عصر فكان إجماعا أما أبو حنيفة
فتوقف لتردد الخاص بين كونه منسوخا أو ناسخا أو مخصصا وقد بينا أنه مع تساويهما في القوة والضعف
أو كون العام أضعف منه على تقدير عكسه كما لو كان العام متواترا والخاص خبر واحد فإنه مع الاقتران أو كون العام متأخرا
يعمل بهما كما تقدم ولو كان الخاص متأخرا كان ناسخا ونسخ المتواتر بخبر الواحد غير واقع على ما يأتي قال الفصل الرابع فيما ظن
أنه مخصص وليس كذلك فيه مباحث الأول الجواب إذا لم يستقل بنفسه كقوله عليه السلام أينقص الرطب إذا جف قالوا نعم قال فلا إذن أو
في جواب من قال كل عندي مختص بالسؤال وإن استقل فلا إشكال في المساوي والأخص في غير محل السؤال والأعم
في الجواب تنبيه على ... أو كان السائل مجتهدا ولا يفوت المصلحة بالاجتهاد والأولى وأما الأعم في محل السؤال فالحق
أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لقيام المقتضي وهو اللفظ الموضوع له السالم عن معارضة خصوصية السبب ولأن الصحابة
أجروا العام ولا يخصصوه بالسبب لأن أكثر الوقائع وردت على أسباب خاصة احتج الشافعي على ما نقل بأن المراد إن كان
دفع السؤال عنه فخصص به والإلزام تأخير البيان ... في محل السؤال أقول
الرجوع عن خصوص العموم شيء ... عن سؤال السائل إما
أن يحتاج في الدلالة على معناه إلى انضمامه إلى السؤال أو لا والأول إما أن يكون الاحتياج مستندا إلى ذاته أي يكون بحسب
وضعه كذلك أو إلى العرف فالأول كقوله عليه السلام وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر أينقص إذا جف قيل نعم فقال
فلا إذن فإن هذا الجواب لا يستقل بالدلالة على معناه بحسب وضعه من دون انضمامه إلى السؤال والثاني مثل قول القائل
والله لا آكل في جواب قول قائل كل عندي فإن هذا القول يعني لا آكل مستقل بالدلالة على معناه بحسب وضعه إلا أنه
بحسب العرف صار مقيدا بالسؤال حتى صار كأنه قال والله لا آكل عندك وفي هذين القسمين يكون الجواب مختصا بالسؤال
لأنه غير مفيد من دونه فيكون ... كلام المجيب ... وأما الثالث وهو ما يكون مستقلا بالدلالة على معناه
غير محتاج في الدلالة إلى السؤال فإما أن يكون مساويا للسؤال في العموم والخصوص أو يكون أخص من السؤال أو أعم في غير محل السؤال أو أعم منه
ولا إشكال في الثلاثة الأول ... عن إفادة حكم ... المسؤول عنه ...
... على حكم غيرها ... الجامع في نهار رمضان الكفارة وأما الأخص

فيشترط ان يكون في حكم المذكور دلالة على حكم غيره كما لو قيل في الخيل زكوة فيقول في ذكور الخيل
زكوة وليس في اناث الخيل زكوة فان في ثبوت الزكوة في الذكور تنبيه على ثبوتها في الاناث التي هي محل النمو والزيادة وكذا
في انتفاء الزكوة عن الاناث تنبيه على انتفائها عن الذكور وان يكون السائل من اهل الاجتهاد وان يتسع الوقت له
بحيث لا يفوت المصلحة بالاشتغال بالاجتهاد فالاعم في السؤال وهو ما يكون الجواب مبينا لحكم الصورة المسئول عنها ومبينا لحكم
صورة اخرى مما يشبه الحكم مثل قوله عليه السلام وقد سئل عن الطهارة بماء البحر الطهور ماؤه الحل ميتته فالسؤال كان
عن حكم الماء في الطهارة والجواب دال عليه وعلى حكم آخر وهو حل ميتته فلا اشكال فيه بل يجب اجراؤه على عمومه
لان ما به صار اعم لم يكن مسئولا عنه فهو حكم مبتدأ لا معارض له واما الرابع وهو ما اذا كان الجواب اعم من السؤال
في معناه بان يكون حكم غير الصورة المسئول عنها بحيث يندرج حكم المسئول عنها فيه مثل قوله عليه السلام وقد سئل
عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه فان فيه خلافا فالمحققون على ان العبرة بعموم
اللفظ لا بخصوص السبب وقال المزني وابو ثور ان خصوص السبب يكون مخصصا لعموم اللفظ قال الجويني وهو الذي
صح عن الشافعي واحتج الاولون بوجهين الاول ان المقتضي للعموم وهو اللفظ الموضوع له موجود والمانع منه
مفقود اذ ليس الا خصوص السبب وهو غير صالح للمانعية لامكان اجتماعه مع العموم كما لو قال اعملوا بعموم اللفظ ولا تخصصوه
بالسبب ومع وجود المقتضي وارتفاع المانع يجب وجود المقتضى وفيه نظر فانا لا نسلم ان خصوص السبب لا يصلح للمانعية
لان ورود العام على سبب خاص يفيد ظن اختصاصه به لظهور مطابقة الجواب للسؤال وذلك يمنع من ظن تناول العام
لما وراء السبب واجتماعه معه في صورة التصريح غير مناف لما ذكرنا لزوال ظن المطابقة بين السؤال والجواب بالتصريح
بعدمها الثاني ان اكثر العمومات وردت على اسباب خاصة فان آية السرقة نزلت في سرقة المجن او رداء صفوان وآية الظهار
نزلت في حق سلمة بن صخر وآية اللعان نزلت في حق هلال بن امية وانعقد الاجماع من الصحابة ومن بعدهم على العمل بعمومها
وعدم قصرها على ما وردت عليه احتج المخالف بان المراد من ذلك الخطاب يعني الواقع جوابا اما بيان ما وقع السؤال عنه او غيره والاول
يقتضي ان لا يزاد عليه وذلك يقتضي تخصيص اللفظ بالسبب والثاني يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة وانه محال
والجواب انه يجوز ان يكون مراده بيان ما وقع السؤال عنه وبيان غيره معا واتى بلفظ عام شامل لهما وح
لا يلزم تخصيصه بالسبب ولا تاخير البيان عن وقت الحاجة وان كانت دلالته على المسئول عنه اقوى لان ارادته
من العام معلومة ولا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وارادة غيره مظنونة قال البحث الثالث مذهب الراوي
ليس بمخصص مطلقا لجواز توهمه ما ليس بدليل دليلا قلنا ح وذكر البعض ليس مخصصا لعدم التنافي بين ايما

اهاب دبغ فقد طهر ورد بانه ما طهر بوبا فظاهر العموم اولى من المفهوم لو كان حجة والعادة لا تخصص عمومه لان

افعال العباد ليست بحجة على الشرع الا ان يتضمنها الاجماع او تقرير النبي عليه السلام عليها او كونها خطابا له لا فيتخصص

عن عموم اللفظ فرد من افراده بكل شيء في مقابله لا يخرجه عن عموم [illegible] والعبيد به والكفر [illegible]

المتصف بها عن العموم الايمانية شرط فيه الذات والاسلام ووجوب [illegible] من دليل العبادة فلا يتقدم

وقصد المدح والذم ليس تخصيصا اذ لا منافاة وارادة [illegible] من المعطوف لا يقتضي تخصيص

المعطوف عليه مثل لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده لعدم اقتضاء العطف التشريك

العام ولا احتمال قامته المعطوف وليس محل النزاع والاقرب قول الحنفية لان العطف على [illegible]

في الحكم [illegible] كان [illegible] اثبت التخصيص من الاكان عطف جملة على جملة اخرى ليس محل النزاع ووجوب

الاستثناء او الصفة او الحكم الى البعض لا يخصص العموم عند [illegible] مثل ان [illegible]

لا تخصص كلا جناح عليكم ان طلقتم النساء والصفة يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الى قوله لعل الله يحدث بعد ذلك

امرا يعني الرغبة في الرجعة وانما يتأتى في الرجعي والحكم وبعولتهن احق بردهن [illegible] والمطلقات

يتربصن بانفسهن [illegible] توقف وهو الاقرب فانه لو قال اضرب الرجال الا من [illegible] كان [illegible] الرجال [illegible]

الاستثناء اليهم وهم الاحرار [illegible] وحمله على العموم يقتضي المجازية في الاستثناء اذ يصير تقديره الا ان [illegible]

بعضهم بالله والكناية في الاستثناء [illegible] الى المذكور المتقدم [illegible] واذا [illegible] المجاز [illegible] وجب

التوقف اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى مذهب الراوي لا [illegible] سواء كان صحابيا

او غيره وبه قال الشافعي خلافا للحنفية والحنابلة وعيسى بن ابان [illegible] رواية ابي هريرة ان الكلام

من ولوغ الكلب سبعا وذهب الى [illegible] الثلث لنا ان المقتضي للعموم وهو اللفظ الموضوع له ثابت والمعارض ليس الا

مذهب الراوي وهو [illegible] لاحتمال استناده في مذهبه الى ما توهمه دليلا [illegible] التخصيص ولم يكن [illegible]

المخالف [illegible] للمخالفة [illegible] لم يكن الدليل يقتضيه كان [illegible]

والجواب المنع من كون المخالفة لا لدليل يقدح [illegible] انما يكون كذلك لو لم يعتقد كونه دليلا اما [illegible]

الثانية لا يخصص العام ذكر بعضه خلافا لابي ثور [illegible] روي عنه عليه السلام انه قال ايما اهاب دبغ فقد طهر وقال

في شاة ميمونة دباغها طهورها فقال ابو ثور المراد بالعام جلد الشاة [illegible] لان الخاص من العام لا بد

ينافيه [illegible] هنا فلا [illegible] الكل [illegible] لان الكل محتاج الى بعض [illegible] وجوده وكل شيئين هذا شأنهما

يمتنع ان يكون بينهما منافاة فلا يخصص به احتج الخصم بان تخصيص ذلك البعض بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه [illegible]

موجب لتخصيص العام والجواب المنع من الدلالة فان مفهوم اللقب ليس بحجة على ما تقدم ولو سلمنا حجيته
لكنا الاقوى دلالة عند قيام المعارض لكونها في غاية الضعف فالتمسك بظاهر العموم اولى الثالثة اختلفوا
في التخصيص بالعادة والحق ان العادة اذا كانت حاصلة في زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم واقرهم عليها مع منافاة
العام لها افادة التخصيص لكن التخصيص متوقف على التقرير او مقارنا لكن المخصص في الحقيقة هو تقرير النبي وان لم تكن
حاصلة في زمانه او كانت حاصلة ولم يعلمها او علم ولم ينقل لحد هذه الاقسام على التعيين فان وقع الاجماع على
مقتضى العادة خصصت العام وفي الحقيقة يكون المخصص الاجماع لا العادة وان لم يقع الاجماع لم يحكم بالتخصيص
لقيام المقتضي للعموم وهو لفظه وعدم ما يدل على تخصيصه اذ العادة بمجردها ليست حجة
فان افعال العباد ليست حجة على الشرع الرابعة كون المخاطب مندرجا تحت عموم اللفظ العام تناوله لا يقتضي خروجه
عن عموم خطابه سواء كان الخطاب خبرا او امرا او نهيا اما الخبر فكقوله تعالى وهو بكل شيء عليم وهو تعالى شيء ويصح ان
يكون معلوما ولا مانع من دخوله في العام فوجب القول به لوجود مقتضيه واما الامر فكما لو قال السيد لعبده من سلم عليك
من عبيدي فاكرمه فان ذلك يقتضي وجوب اكرامه عليه ولا مانع من دخوله في العموم واما النهي فكما لو قال لا تضرب عبيدي
احدا فانه يقتضي منع ضربه سيده في العام لوجود المقتضي وهو لفظ الاستغراق وعدم المانع اذ لا يكون
كونه مخاطبا وهو غير صالح للمانعية وقد يقال انه خرج عن خطابه وكان الخطاب مخصصا به كما لو قال اذا ابتليت
عبدا فسلم عليه او لا تخاطبني هذا وقال فخر الدين الامر الذي يحل جزء كقوله من دخل داري فاكرمه يشبه ان يكون
كونه امرا قرينة مخصصة وهو بعيد وقول الامر يجعل هذا الامر اراد به ان الامر لا يجوز ان يتعلق امره بفعله لانه يكون
لنفسه فيجوز تعلقه بفعل الغير والنفسي مع جواز التعلق بخبره وقد تقدم الفرق في ذلك وان اراد به الايجاب تعلق امره
بان ثبت الامر لنفسه اذا كان بلفظ عام كما قلناه فهو ممنوع اذ لا مانع منه مع تحقق مقتضيه الخامسة الخطاب
الخطاب باللفظ المتناول للنبي عليه السلام وللامة مثل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا قال المحققون انه وهو جار على
عمومه وقال شاذ انه يختص بالامة لان علو منصب النبي صلى الله عليه وآله يوجب افراده بالذكر وهو ممنوع للاتفاق على عموم
التبليغ للنبي صلى الله عليه وآله بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت والعبادة بقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم والتقوى
بقوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم وقال الصيرفي كل خطاب لم يكن مصدرا بامر النبي صلى الله عليه وآله وسلم
بتبليغه كالآيات المذكورة فهو مندرج فيها وما بتبليغه كقوله قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم فهو غير داخل فيه
وهذا حسن لان الامر بالتبليغ مختص به ولا يستلزم غيره على ما تقدم السادسة اختلفوا في الخطاب بالالفاظ العامة

الشاملة للاحرار والعبيد والمسلمين والكفار وضعا مثل قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله تعالى يا بني ادم خذوا زينتكم
عند كل مسجد وغير ذلك هل يكون متناولا للعبيد والكفار الاكثرون على ذلك اما الكفار فقد تقدم البحث في انهم
عند ... كونهم مخاطبين بفروع الشريعة واما العبيد فلان المقتضي لاندراجهم تحت الخطاب موجود فان الصيغة تشملهم
والخطاب بهم والمانع منتف ليس الا كونهم عبيدا وهو غير صالح للمانعية لما ... ولهذا ...
كان الخطاب مختصا بهم بعض العبادات المرتبة على المالكية كالزكوة لا يراد العبيد منه لعدم ... كما
الاعمى من قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم قيل المانع من اندراج العبيد في العموم متحقق وهو ان الدليل
الدال على وجوب خدمة سيده في كل وقت يستخدمه فيه ... ذلك يمنع من الاتيان بالعبادات في تلك الاوقات فاذا
خصصت وجوب خدمته فيما عدا اوقات العبادات كان ذلك تخصيصا للعموم المقتضي له بدليل وجوب العبادة و
ليس ذلك اولى من عكسه بل العكس اولى لان دليل الخدمة اخص لاختصاصه بالرق والعموم متناول للاحرار
والعبيد والجواب ان دليل الخدمة وان كان اخص الا انه في حكم العام من حيث تناوله سائر الافعال والاوقات ودليل
العبادات وان كان اعم الا انه في حكم الخاص لاختصاصه بافعال مخصوصة كالصلوة والصوم واوقات معينة فكان تقديمه
اولى الثانية قصد المتكلم بخطابه المدح او الذم مع كونه عاما لا يقتضي تخصيصا مثل قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم
وان الفجار لفي جحيم لان اللفظ موضوع للاستغراق وقصد المدح او الذم غير مناف فوجب القول به وعن الشافعي
التخصيص بان اللفظ انما سيق لقصد المدح او الذم مبالغة في الحث على الفعل والزجر عن الترك وهذا ضعيف لعدم
المنافاة بين ذلك وبين اجراء اللفظ على ظاهره في الاستغراق الثالثة اختلفوا في ارادة التخصيص من الخبر المعطوف و
المعطوف هل يقتضي تخصيص الخبر المذكور في المعطوف عليه مثل قوله عليه السلام لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو
عهد في عهده اي بكافر فالكافر الثاني اعني المعطوف مخصوص اذ المراد به الكافر الحربي فان المعاهد يقتل بمثله والكافر المذكور
اولا في المعطوف عليه اعم من كونه ذميا او حربيا فهل يقتضي ذلك تخصيصه بحيث يكون المراد منه الكافر
الحربي ام لا فذهب اصحابنا والشافعي الى عدمه واستدلوا بهذا الخبر على انه لا يقتل المسلم بالكافر الذمي وقالت
الحنفية يقتضي التخصيص واحتجوا عليه بان حرف العطف يوجب صيرورة العاطف والمعطوف عليه في حكم جملة
واحدة فالحكم على احدهما يكون حكما على الاخر والجواب المنع من اقتضاء العطف ذلك بل مقتضاه التشريك بينهما في
اصل الحكم دون صفته من عموم وخصوص وغير ذلك واجيب ايضا بالمنع من اضمار الخبر المذكور في المعطوف عليه
في المعطوف لاستقلاله ... الكلام ... فان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام والاصل عدم الاضمار انتهى

واعترضه المصنف بان ذلك خروج عن محل النزاع [illegible] فى العطف فضلا عن كونه خاصا والقوم
يلزم ان لا يقتل المعاهد بمسلم ولا كافر [illegible] اكمل من المسلم وانه مع [illegible] قول الحنفية بان العطف على
المبتدا مقتضى للاشتراك فى خبره كما لو قيل زيد عالم وعمرو [illegible] فاذا كان المذكور فى المعطوف عليه ان كان
[illegible] فى المعطوف [illegible] كونه خاصا [illegible] كونه خاصا فى المعطوف عليه لانه شئ واحد وان كان [illegible] فى المعطوف
عليه خاصة والمعطوف [illegible] كان ذلك عطف جملة على جملة اخرى وليس الكلام فيه وفيه نظر فان
العطف على المبتدا لا يقتضى الاشتراك فى الخبر [illegible] بتقدير لفظه فى المعطوف عليه [illegible] قولنا
لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد [illegible] من الكافر الاول فكذا [illegible] التاسعة
واختلفوا فى العام اذا تعقبه تقييد [illegible] استثناء او صفة او حكم عائد الى بعض ما تناوله اللفظ العام
هل يجب ان يكون المراد بذلك العام ذلك البعض فقط او يكون جاريا على عمومه فذهب بعض الاشاعرة والقاضى
عبد الجبار الى [illegible] الشافعى رحمه الله وابو الحسين البصرى والجوينى اما
الاستثناء فكما فى قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره
وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف
ما فرضتم الا ان يعفون ومن المعلوم ان العفو لا يصح الا من المالكات لامورهن دون الصغيرة [illegible]
والمجنونة واما التقييد بالصفة فكقوله تعالى يا ايها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة
واتقوا الله ربكم لا تخرجوهن من بيوتهن [illegible] الا ان يأتين بفاحشة مبينة وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله
فقد ظلم نفسه لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعنى الرغبة فى الرجعة وذلك انما يتأتى فى الرجعية دون
البائنات واما التقييد بالحكم فكقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن
ما خلق الله فى ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر وبعولتهن احق بردهن فى ذلك [illegible] لا يتأتى الا فى الرجعيات
خاصة والمصنف اختار الوقف لان اجراء العام على ظاهره يقتضى التجوز فى الكناية وتخصيصه [illegible] عائد
الضمير اليه يقتضى التجوز فيه وليس احد المجازين اولى من الاخر فوجب الوقف وفيه نظر للمنع من عدم الاولوية
فان التجوز فى الكناية اولى لكون دلالتها تابعة ودلالة العام على معناه اصلية متبوعة ومخالفة التابع اولى من
مخالفة المتبوع ودلالة المظهر اقوى من دلالة المضمر فمخالفة الاضعف اولى وفى المثال المذكور فى المتن وهو [illegible]
الرجال الاسن [illegible] نظر اذ لم يتعقب العام فيه ضمير يعود اليه يقتضى تخصيصه والمثال المطابق

المقصود ه اضربوا الرجال الا ان يقتلوا وابا موالهم **قال** الفصل الخامس في المطلق والمقيد ان اختلفا فلا تقييد
مثل اتوا الزكوة واعتقوا رقبة مومنة وان تماثلا واتحد السبب حمل المطلق على المقيد عملا بالدليلين وحمل التقييد
على الاستحباب مجاز وان اختلف السبب يحمل لامكان التخصيص على بقاء المطلق على اطلاقه واحتجاج بعض الشافعية
على التقييد لفظا بان القران كالكلمة الواحدة والقياس على الشهادة ضعيف لان المراد بالوحدة عدم التناقض
والتقييد والشهادة بالعدالة في كل الصور بالاجماع لا بالتقييد في الطلاق ومنع الحنفية منه بالقياس مناقض
لمذهبهم وقوله انه نسخ لان الاطلاق يقتضي التخيير ضعيف لان المطلق لابد له من الافراد **اقول** الكلام
في المطلق والمقيد اما في ماهيتهما او في اقسامهما او في احكامهما اما الاول فقد عرفت فيما تقدم ان المطلق هو
اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي من غير تقييد بشيء من القيود والمراد هنا ما هو اعم من ذلك ليندرج فيه
النكرة المنتشرة المثبتة في الامر مثل اعتق رقبة او في المصدر مثل فتحرير رقبة او في الخبر عن غير المستقبل نحو ساعتق
رقبة ويرسم بانه اللفظ الدال على مدلول شايع في جنسه فاللفظ جنس وتقييد الدال يخرج المهمل وقوله على
مدلول ليعم الموجود والمعدوم وقولنا شايع في جنسه يخرج اسماء الاعلام والمعارف والعموم لاستغراقها
وقال المصنف رحمه الله في النهاية وفي اخراجها به نظر فالاولى زيادة على البدل وفيه نظر فان معنى كونه شايعا في جنسه
وجوده في كل فرد من افراد الجنس والعام ليس كذلك اذ ليس موجودا في كل فرد من افراد الجنس بل كل فرد
من افراد الجنس موجود فيه واما المقيد فقد فسر بامرين احدهما ما افاد معينا كزيد وهذا الرجل وانا وانت
وثانيهما ما كان من الالفاظ دالا على وصف مدلوله بصفة زائدة مثل ثوب مصري وهذا وان كان مطلقا من حيث
صدقه على كل واحد من الثياب المصرية الا انه مقيد بالنسبة الى مطلق الثوب فهو مطلق ومقيد باعتبارين واما الثاني فاعلم ان المطلق والمقيد اما
ان يختلفا حكما او يتفقا فالاول مثل اتوا الزكوة واعتقوا رقبة مومنة ولا خلاف في انه لا يحمل المطلق على
المقيد لعدم العلاقة الموجبة لذلك لفظا ومعنى الا في صورة واحدة وما يجري مجراها مثل اعتق في الظهار رقبة ثم يقول
لا تعتق رقبة كافرة او لا تملك رقبة كافرة فانه يفيد ذلك تقييد المطلق بضد قيد المقيد مع اختلافهما حكما واما الثاني وهو
ان يتفقا حكما فنقول سبب المطلق والمقيد اما ان يتحد او يتعدد اما مع التماثل او مع الاختلاف وعلى التقادير الثلاثة
فالحكم الواحد اما امر او نهي فهذه ستة اقسام الاول ان يتحد السبب ويكون امرا مثل اعتق في الظهار رقبة ثم يقول في الظهار اعتق رقبة مومنة
فان لم يدل دليل على اتحاد الرقبة المعتقة وجب عليه عتق رقبتين لما عرفت من ان تكرار الامر يقتضي تكرار المأمور
به وان دل دليل على اتحاد الرقبة حمل المطلق على المقيد اجماعا لان فيه جمعا بين الدليلين

وامتثالا للامرين جميعا اذ المطلق جزء من المقيد والاتيان بالكل مستلزم للاتيان بالجزء ولو لم يات بالمقيد لم يكن
ممتثلا للامرين ولا عاملا بالدليلين بل كان تاركا لاحدهما وذلك يوجب ابقائه في عهدة التكليف فاعترض بان حكم المطلق
المطلق تمكن المكلف من الخروج عن العهدة بالاتيان باي فرد شاء من افراد الحقيقة والمقيد يمنع من ذلك فتضاد حكماهما وح فيقول
ليس العدول عن مقتضى المطلق الى العمل بظاهر المقيد اولى من حمل المطلق على مقتضاه وحمل المقيد على الاستحباب واجيب بان حمل
لفظ الامر بالمقيد على الاستحباب مجاز وهو خلاف الاصل وحمل المطلق على المقيد ليس مجازا لان الاتي بالمقيد قبل الامر به كان ممتثلا
للامر المطلق على انا نمنع من اقتضاء المطلق التخيير فانه غير دال على الافراد اصلا فضلا عن التخيير فيها الثاني ان يتحد سببهما
في النهي مثل لا تعتق في الظهار مكاتبا لا تعتق في الظهار مكاتبا كافرا او لا خلاف في العمل بمدلوليهما الثالث ان يتعدد سببهما
ويختلفا مثل قوله تعالى في كفارة الظهار والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من وقوله تعالى في كفارة
القتل خطأ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة وقد اختلف الناس في ذلك فقال الشافعي يحمل المطلق على المقيد
ثم قال بعض اصحابه كلامه هذا على اطلاقه واخرون على ما اذا كان هناك علة موجبة للالحاق واصحاب ابي حنيفة منعوا
ذلك مطلقا واحتجوا بانه لا يقتضي تقييد مطلقا ان لم يقل ان القياس حجة والا فيما لم يختص علته الالحاق وفيه لانه لو دل
التقييد في احدى الصورتين على التقييد في الاخرى لكان اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه باطل اما
المقدم اما الملازمة فظاهرة وكذلك انتفاء دلالتي المطابقة والتضمن واما دلالة الالتزام فلانهما مشروطة باللزوم الذهني
وهو مفقود هنا فان التقييد بالايمان في كفارة القتل غير ملزوم للتقييد به في كفارة الظهار ذهنا ولا خارجا فان الشارع
لو نص على بقاء المطلق على اطلاقه كما لو قال اعتق في الظهار اي رقبة شئت ولا تعتق في القتل الا رقبة مؤمنة
لم يكن احد الكلامين مناقضا للاخر احتج المخالف بان القران المجيد كالكلمة الواحدة فاذا ثبت التقييد في احد
دون الاخر حصل الاختلاف المنافي للوحدة ولان الشهادة لما قيدت بالعدالة في الطلاق واطلقت في باقي الصور
حمل المطلق على المقيد فكذا في غيرها والجواب انه ان اردتم بوحدة القران عدم مناقضة بعضه بعضا فهو مسلم
ليس الاطلاق في احدى الصورتين والتقييد في الاخرى مناقضا وان اردتم اتحاده في كل شيء فهو باطل فان فيه عاما
وخاصا ومجملا ومبينا وظاهرا ومؤولا الى غير ذلك من الامور المتقابلة واما تقييد الشهادة بالعدالة في غير الطلاق
فليس من باب حمل المطلق على المقيد بل الاجماع على اعتبار العدالة فيهما مطلقا اما الحنفية فانهم منعوا من
تقييد المطلق بالقياس على المقيد لان ذلك نسخ فان مقتضى المطلق تخيير المكلف في الاتيان باي فرد شاء من افراده وتقييده يمنع ذلك
ونسخ النص بالقياس غير جائز ولان التقييد زيادة على النص ونسخ فلا يثبت بالقياس والجواب المنع من كونه نسخا

فان النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت بالخطاب السابق وليس ذلك بمتحقق هنا لان الامر المطلق ليس
فيه دلالة على التخيير بين الافراد اذ لا دلالة للمطلق على افراده وتقييد المطلق لا يزيد على تخصيص العام وهو جائز
عندهم بالقياس فمنهم من حمل المطلق على المقيد بالقياس كالشافعي وايضا فانهم اعتبروا في العتق سلامة الرقبة
من كثير من العيوب فليس لهم على ذلك دليل من كتاب ولا سنة ولا اجماع فيكون ذلك مستفادا من القياس فان
كان نسخا بطل قولهم بان النسخ لا يكون بالقياس وان لم يكن نسخا بطل قولهم بان رفع الحكم المطلق بالقياس
يكون نسخا وقد عرفت مما ذكر حكم الاقسام الثلثة الباقية وهي العموم والسبب بعلتها في النهي وتقدمه متمما
في الامر والنهي ولهذا لم يتعرض لها المصنف وامثلتها ظاهرة اما المتشابه فالمجمل والمبين وفيه فصلان الاول في المجمل وفيه مباحث
الاول الاجمال قد يكون في اللفظ اما حال استعماله في موضوعه كالمشترك المحتمل لمعانيه والمتواطي المحتمل لكل فرد من
جزئياته عند الامر باحدهما مثل واتوا حقه يوم حصاده او حال استعماله في بعض موضوعه كالعام المخصص
بالمجمل ومثل واحل لكم ما وراء ذلكم حيث قيد بالاحصان المجهول مثل واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى
عليكم ومثل اقتلوا المشركين ثم يفعل الرسول عليه السلام المراد به البعض او حال كونه مستعملا لا في موضوعه
ولا في بعضه كالاسماء الشرعية والمجازية وقد يكون في الفعل اذا وقع لا يدل على الوجه الذي وقع عليه اقول لما فرغ
من بحث عن عوارض الادلة باعتبار مدلولها من العموم والخصوص والاطلاق والتقييد شرع في البحث عن عوارضها
باعتبار دلالتها من الاجمال والبيان وغيرهما ولما كان المدلول متقدما على الدلالة لكونها نسبة بينه وبين
الدليل كان العارض اللاحق للدليل باعتبار المدلول متقدما على العارض اللاحق له باعتبار الدلالة ولهذا قدم المصنف
البحث عن الاول وعقبه بالبحث عن الثاني اذا عرفت هذا فنقول الاجمال لغة الجمع يقال اجمل الحساب اذا جمعه ورفع تفاصيله
وفي الاصطلاح عبارة عن كون اللفظ بحيث لا يفهم منه معنى مع احتمال ارادة غير واحد منها على السواء على ما عرفت في
اوائل الكتاب وقال بعض الافاضل المجمل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وهو منقوض طردا
بالمهمل ويقول لنا ممتنع ومستحيل بمعنى فان المفهوم منه ليس شيئا وعكسا بمثل قوله واتوا حقه يوم حصاده وهو
الاجمال قد يكون في القول والفعل والاول اما ان يكون حال استعمال اللفظ في موضوعه كاللفظ المشترك عند من يمنع حمله
على جميع معانيه بكونه متقابلة كالقرء للحيض والطهر والمتواطي المحتمل لكل واحد من افراده عند الامر باحدهما
على التعيين مثل قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده فانه قبل بيان مقداره مجمل بالنسبة الى كل واحد من المراتب منه
او غيره او حال استعماله في بعض موضوعه كالعام المخصص بالمجمل مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم

محصنين غير مسافحين تقييد الحل بالاحصان وهو غير معلوم ح وكذا قوله احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى
عليكم فالمستثنى مجهول قبل التلاوة وهو مستلزم لجهالة الباقي هذا الاستثناء مثل قوله اقتلوا المشركين ثم
يقول الرسول عليه السلام اردت بالبعض لم يبينه فانه قد يكون مجملا والمثال الاول مجمل باعتبار تخصيص العام بالصفة
المجهولة والثاني مجمل باعتبار تخصيصه بالاستثناء المجهول وهما تخصيص بالمتصل والثالث باعتبار تخصيصه
بقول الرسول صلى الله عليه وآله وهو تخصيص بالمنفصل ومن اسبابه الاجمال استعماله في غير موضوعه وغير موضوعه
كالاسماء الشرعية والمجازية فالاول مثل قول الله تعالى اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت فان المراد بالصلوة و
الحج الافعال المخصوصة المغايرة لموضوع اللفظ ومعناه لغة وهي قبل بيانها غير معلوم فتحقق الاجمال هذا اذا علم
بالنقل عن الموضوع اللغوي الى غيره ولم يعلم ذلك الغير اما لو لم يعلم النقل فانه لا يكون مجملا لوجوب حمله على معناه
الاصلي والثاني كما لو دل دليل على عدم ارادة الحقيقة اللغوية والمجازات متعددة ولا اولوية لاحدها فانه يتحقق الاجمال
وقد يكون الاجمال في الفعل كما لو صلى عليه السلام ولم يبين على اي وجه اوقع الصلوة من وجوب
وندب فانه يكون مجملا محتاجا الى البيان الا ان يقترن بالصلوة ما يدل على الوجه كما لو صلى باذان واقامة
فانه قرينة الوجوب **قال** المصنف الثاني المجمل جائز في الحكمة وواقع كالايات المتقدمة احتج المخالف بان القصد
الافهام والا لزم العبث فان ذكر معه البيان طال بغير فائدة والا لزم التكليف بالمحال والجواب المنع من الملازمة
الاولى وانما المطلوب الافهام التفصيلي والمنع من الثانية لجواز اقتران التطويل بمصلحة خفية وظاهر كلام الاستعداد للامتثال قبل البيان
فيحصل الثواب **اقول** اتفق المحققون على جواز وقوع المجمل في كلام الله تعالى ومنعه شذ لنا ان المصلحة
قد يكون متعلقة بالتعبير عن الشيء مجملا دون التفصيل فيتبع تحصيل تلك المصلحة فلا مانع منه وانه واقع فيكون جائزا
اما الاول فكما في الايات المتقدم ذكرها من قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده او ما يتلى عليكم واما الثاني فظاهر احتج
المانع بانه لو خاطب الله تعالى بالمجمل لكان اما ان لا يقصد الافهام فيكون عبثا وهو قبيح تعالى الله عنه او يقصد الافهام فاما ان ينضم اليه البيان
او لا فان كان الاول لزم التطويل بغير فائدة ولان التنصيص على المعنى اسهل وادخل في باب الفصاحة من ذكر المجمل
المتعقب بما يدل على المراد منه وان كان الثاني لزم تكليف ما لا يطاق اذ فهم المعنى المراد من اللفظ الذي لا يدل
عليه محال عن منه والجواب ان مراده بالافهام المقصود بالكلام ان كان التفصيلي لم يلزم العبث على تقدير
انتفائه فانه لا يلزم من انتفاء قصد انتفاء التفصيلي انتفاء قصد الافهام مطلقا حتى يلزم العبث وهو مراد المصنف بقوله
والمنع من الملازمة الاولى ان كان المطلوب الافهام التفصيلي وان كان الاول كان الافهام مطلقا او كالاجمالي

لم يلزم تكليف ما لا يطاق على تقدير تجرده عن البيان ولا التطويل بغير فائدة على تقدير انه لا احتمال لاشتمال
التطويل المذكور على فائدة خفية يعلمها الله تعالى ولا تهتدي عقولنا الى ادراكها او على فائدة ظاهرة وهي
استعداد المكلف للامتثال عند المخاطبة بالمجمل واجتهاده في طلب البيان الموجب لحصول الثواب فيه اشارة
الى جواب قوله والمنع من الملازمة الثانية قال البحث الثالث التحليل والتحريم المضافان الى الاعيان ليس مجملا لسبق
الفهم الى تحريم الاكل في حرمت عليكم الميتة والدم والوطي في حرمت عليكم امهاتكم احتج الكرخي بان متعلقهما
غير مقدور فلا بد من اضمار ولا اختصاص والجواب المنع من عدم الاختصاص اقول قد اشتمل هذا البحث على ذكر اشياء
ظن انها مجملة وليست كذلك فمنها التحليل والتحريم المضافان الى الاعيان مثل قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك وقوله اليوم
احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم احلت لكم بهيمة الانعام وقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم
وحرمت عليكم امهاتكم وذهب محققو المعتزلة والاشاعرة الى انها ليست مجملة خلافا لابي عبد الله البصري
وابي الحسن الكرخي لنا انه يسبق الى الفهم حل الاكل وتحريمه من قوله احلت لكم بهيمة الانعام وحرمت عليكم الميتة
وحل الوطي وتحريمه في قولنا انا احللنا لك ازواجك وحرمت عليكم امهاتكم ومبادرة المعنى الى الفهم عند اطلاق
اللفظ دليل على كونه حقيقة فيه على ما تقدم وان كان مجازا بحسب الوضع اللغوي لكنه بالنظر الى العرف الطاري
حقيقة فيه بل لما كان مجازا راجحا الى غيره من المجازات وقد تعذر حمل اللفظ على حقيقته فتعين حمله عليه على التقديرين
احتج المخالف بان الاعيان غير مقدورة فلا يتعلق التحليل والتحريم بها لانهما من عوارض افعال المكلفين فلا بد
من اضمار ما يصح تعلقهما به من الافعال لئلا يلغو الخطاب فاما ان يضمر جميع ما يمكن اضماره فيهما او بعضها
والاول باطل لان الاصل عدم الاضمار الموجب للتقليل بما يرفع الضرورة فتعين الثاني وليس اضمار بعض معين منها
اولى من غيره فيجب اضمار بعض غير معين فيتحقق الاجمال والجواب المنع من الاحتياج الى الاضمار فانه انما يتحقق
لو لم يكن اللفظ ظاهرا بحسب العرف في الفعل المقصود غالبا من ذلك المعين وليس كذلك فان كل واحد ممن مارس
الالفاظ العربية بادر الى فهمه من قول القائل احللت لكم المذكي وحرمت عليكم الميتة تحليل الاكل وتحريمه وسلمنا
لكن لا نسلم بطلان اضمار الجميع وكونه موجبا لزيادة الاضمار المخالف للاصل معارض بان اضمار البعض مفض
الى الاجمال الموجب لتعطيل اللفظ ولان العمل به موجب لتعين البراءة والخروج عن العهدة سلمنا لكن لا نسلم عدم اولوية
اضمار بعض معين فان اضمار المنفعة المقصودة من العين غالبا كالاستمتاع من النساء والاكل من البهيمة اولى
لكونه مفهوما عند اطلاق اللفظ دون غيره مما يمكن اضماره قال وآية المسح ليست مجملة لان الباء ان كانت للتبعيض

أثبت للتواطي والاولى إيجاب الاستيعاب احتجت الحنفية باحتمال الجميع والبعض فثبت الإجمال وقد تقدم جوابه
أقول المحققون على أنه لا إجمال في آية المسح وهي قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وخالف في ذلك بعض الحنفية
لنا أن الباء إما أن تكون مفيدة للتبعيض كما هو مذهب الشافعية أو للإلصاق كما ذهب إليه أكثر الأدباء وعلى
التقديرين فلا إجمال أما على التقدير الأول فلأن البعض صادق على كل واحد من الأبعاض بالتواطي فالأمر به يقتضي
تخيير المكلف في مسح أي بعض شاء منه لأن المأمور به كلي ذهني موجود في كل واحد منها فلا إجمال وأما على التقدير
الثاني فلأنه يجب مسح الجميع وهو مذهب مالك والقاضي عبد الجبار وابن جني لأن الباء دخلت على الممسوح
الرأس وهو اسم العضو بتمامه لا لبعضه فيجب مسح الكل فلا إجمال أيضاً وقال آخرون إن الصيغة المذكورة حقيقة في القدر
المشترك بينهما أي بين مسح الجميع والبعض لاستعمالها فيهما أما في الكل فبالاتفاق وأما في البعض فكما يقال مسحت برأس اليتيم وإن كان قد سمع
الاشتراك والمجاز خلاف الأصل فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما دفعاً لا يتحقق الإجمال ويتخير المكلف فيهما احتجت الحنفية
بأنه يحتمل أن يكون المراد مسح جميع الرأس ومسح بعضه ولا أولوية لأحدهما فكان مجملاً والجواب المنع من عدم الأولوية فإن الباء إن كانت للتبعيض فحملها على
إرادة مسح البعض أولى لأنه ظاهر اللفظ ولا يتوقف الإرادة إذ لكونه لأدنى المسح الكامل وإن لم يكن للتبعيض كان حملها على إرادة الجميع
أولى لما بيناه ولأنه يحصل يقين البراءة والامتثال قال ولا إجمال في الفعل المنفي ذاته لانصرافه مجازاً إلى الحقيقة المشاركة لنفي جميع الصفات لنفي الصحة
المساوي في العموم ودلالة اللفظ هنا واتضحت ولا يلزم انتفاء دلالة الالتزام من اللفظ بعد استقرار الدلالة لأنه صار كالعام فإذا خص
المورد وهي الذات بقي الباقي وقد يحتاج إلى الإرادة احتج أبو عبد الله البصري بأن الفعل موجود فلا بد من مضمر يتوجه
النفي إليه ولا تخصيص لبعض المضمرات دون بعض والجواب قد بينا الأولوية أقول أكثر الناس على أنه
لا إجمال في اللفظ الدال على نفي الفعل مثل لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ولا عمل إلا بالنية ولا صيام لمن لم يبيت
الصيام من الليل ونحوها خلافاً لأبي عبد الله البصري لأن اللفظ إن كان له مسمى شرعي كالصلاة والصيام حمل
ظاهره على نفي مسماه عند انتفاء الأمور المذكورة كالقراءة في الصلاة وتبييت النية في الصيام وهو يقتضي كونها
أجزاء من تلك الأفعال المنفية أو شرائط لها وإن لم يكن له مسمى شرعي مثل لا عمل إلا بنية حمل على نفي الصحة لأن
نفي الذات غير متحقق لتحققها فلا بد من إضمار حكم أو صفة له ليضاف النفي إليه حذراً من تعطيل اللفظ
وإضمار الصحة أولى لأن نفيها أقرب إلى نفي الذات من نفي باقي الصفات لمشاركة الصحة للحقيقة في أن نفي كل
منهما ملزوم لنفي جميع الصفات ونفي غيرهما كالفضيلة والكمالية ليس كذلك فكان أبعد من نفي الحقيقة وحمل اللفظ
على ما هو أقرب إلى موضوعه أولى من حمله على الأبعد عنه وفاقاً ولأن اللفظ الدال على نفي الذات يدل بالالتزام على

نفي الذات دال على نفي جميع الصفات لاستحالة قيام الصفات عند عدم الذات وح يكون قوله لا عمل الا
بنية مثلا دالا على نفي الذات ونفي الصحة ونفي الكمال ترك العمل به في نفي الذات لتحققها فوجب ان يبقى
معمولا به في الباقي لا يقال الانتقال اليهما لا على نفي الصفات بالمطابقة بل بالالتزام وهي تابعة للدلالة المطابقية
فالدلالة اللفظية على نفي الذات واذا انتفت وجب انتفاء دلالة الالتزام لاستحالة بقاء التابع عند ارتفاع متبوعه لانا
نقول ان اللفظ بعد استقرار الدلالة وتحقق الوضع يصير بالنسبة الى معانيه الالتزامية والمطابقية كالعام بالنسبة
الى افراده فاذا قام الدليل على انتفاء ارادة المعنى المطابقي بقي معمولا به في المعاني الالتزامية لعدم المعارض المخالف
بان الصلوة والعمل مثلا موجودان ذاتا بتيقن وجود ذاتهما او وجب نفي حكم من احكامها وليس بعض الاحكام
اولى من البعض الاخر واما ان يحمل اللفظ على الجميع فيلزم منه زيادة الاضمار من غير ضرورة وهو خلاف الاصل فيتعين
ان يضمر بعضها … ويحمل الاجمال والجواب المنع من وجود الذات شرعي كالصلوة والصيام عند عدم قراءة الفاتحة
وتبييت النية … ما ليس له مسمى شرعي كالعمل المتحقق فلا نسلم انه
لا اولوية لبعض ما يمكن اضماره على البعض الاخر بل ان اضمار الاحكام في تقدير النفي للنهي عن الفعل كالصحة مثلا اولى لكونها اشبه بالحقيقة
من الوجه الذي ذكرناه … واعلم انه قد يرد النفي للنهي عن الفعل النفي كقوله
تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وقد يكون لنفي … كقوله عليه السلام لا هجرة بعد الفتح قال
ومن الاجمال في اية السرقة اذ القطع حقيقة في الابانة واليد في العضو من المنكب قوله ذهب السيد المرتضى وتابعه
الى ان اية السرقة … قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة لان لفظ اليد ينطلق عليها
من اصول الاصابع ومن الكوع ومن المرفق ومن المنكب والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بينهما
والاشتراك ملزوم للاجمال عند التجرد عن القرائن … وقال … في القطع ايضا لانه يطلق
على الابانة كما يقال قطعت الشيء … وعلى الشق كما يقال قطعت يده … والاصل في
الاطلاق الحقيقة … والجواب المنع من الاشتراك … الاستعمال لا يدل على الحقيقة ولفظ اليد
موضوع للعضو من المنكب … تسمية الجزء باسم الكل
وهو اولى من الاشتراك … والقطع حقيقة في الابانة والتجوز في قوله قطعت يدي عند
… لفظ اليد لان المراد … لا في الابانة لانها متحققة قال في قوله
عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان لان المفهوم نفي المؤاخذة اقول اكثر الاصوليين على انه

علي انه لا اجمال في قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان خلافا لابي الحسين وابي عبد الله البصريين
حيث زعما انه مجمل لان الخطا والنسيان غير مرفوعين عن الامة وكلام الرسول صادق فلا بد من اضمار ما يستقيم معه
الكلام فاما ان يضمر جميع الاحكام وهو باطل لمخالفة الاضمار الاصل فيقتصر منه على ما يندفع به الضرورة وهو
البعض لان الاجماع دل على ثبوت بعض الاحكام وهو لزوم ضمان المتلفات وقضاء العبادات وذلك البعض لو
اختيار اما ان يكون معينا وهو باطل لعدم دلالة اللفظ عليه او مبهما وهو عين الاجمال والجواب لانم عدم
دلالة اللفظ على بعض معين فانه ظاهر في عدم المواخذة بعرف اهل اللغة قبل ورود الشرع فان كل عاقل
عارف باللغة يبادر الى ذهنه فهم رفع المواخذة عند قول السيد لعبده رفعت عنك الخطاء والنسيان في
الفعل وايضا فيه نظر لمنع وجوب الاضمار اذ المراد بالامة جميع المسلمين والخطاء والنسيان مرتفعان عنهم
ولا ينافي ذلك وقوعهما من بعض الامة وقول المص ولا في قوله عليه السلام معطوف على ما تقدم وهو قوله
لا اجمال في اية السرقة قال ولا اجمال في الامر بالعدد المنكر للخروج عن العهدة باقل مراتبه وهو الثلاثة وقال
السيد المرتضى ان اراد الحاكم بالاجمال هنا عدم قصر اللفظ على الثلثة فهو حق وان اراد عدم تناوله الثلثة
فهو خطا اقول ذهب بعض الناس الى تحقق الاجمال في العدد المنكر مثل قوله اعطه دراهم واعتق عبيدا
لانه كما يحتمل على الثلثة يحتمل على ما زاد عليها من المراتب وهو خطا لان اللفظ دال على الثلثة قطعا اذ
هو موضوع للقدر المشترك بين جميع المراتب وهو مطلق الجمع والثلاثة لازمة لذلك المشترك
فهي متيقنة الارادة بخلاف ما عداها من المراتب فح لا اجمال وقال السيد المرتضى ان اراد الحاكم بالاجمال في
ذلك عدم قصر اللفظ على الثلثة اي عدم اختصاص هذه المرتبة بهذه الصيغة فهو حق لمشاركة غيرها من
مراتب الجمع اياها في صدقها وان اراد عدم تناوله الثلثة فهو خطا لما بينا قال الفصل الثاني في المبين و
فيه مباحث الاول البيان قد يكون بالقول وهو ظاهر وبالفعل كما بين عليه السلام الحج والصلوة ويعلم كونه
بيانا اما بالضرورة من قصده او بقوله هذا بيان وشبهه مثل صلوا وخذوا او بالنظر كما لو ذكر مجملا ووقت الحاجة
وفعل ما يصلح للبيان ولم يبين فانه يكون بيانا والا لتاخر البيان عن وقت الحاجة وبالترك كما لو ركع في الثانية بغير تشهد فيعلم
نفي وجوبه او يسكت عن بيان الحادثة فيعلم انتفاء الحكم او يترك فعلا تناوله وامته فيدل
على تخصيصه ان كان قبل فعله او نسخه عنه ان كان بعد فعله ومن قال الفعل اطول فلا يقع بيانا محال لان
القول قد يكون اطول اقول لما فرغ من ذكر المجمل واقسامه واحكامه شرع في ذكر المبين واعلم ان البيان

لغة مأخوذ من البين وهو الفرقة بين الشيئين يقال بين تبيينا وبيانا كما يقال كلم تكليما وكلاما واما في
الاصطلاح فقال الفخر الدين هو الذي دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد وينبغي
التقييد بقوله من حيث هو كذلك اي المراد بذلك الخطاب والا لا انتقض طرده بما لو خاطب بلفظ مشترك مبينا
احد معانيه ثم خاطب هو او غيره بلفظ موضوع لذلك المعنى المراد فقط كما لو قال رايت ذهبا بعد قوله رايت مثلا فاضلا
بالذهب فانه يصير بيانا مع صدق الحد عليه لولا الزيادة وينبغي تقييد قوله لا يستقل بنفسه بقوله بالنسبة
الى المخاطب والا لا انتقض عكسا بالترجمة كمن خوطب بلغة لا يعرفها فانها بيان مع استقلال الخطاب بالدلالة
بالنسبة الى العارف بتلك اللغة وايضا ينتقض عكسا ببيان المراد من العام المخصص كما لو قال اقتلوا المشركين
ثم قال المراد من عدا اهل الذمة فانه بيان مع كذب الحد عليه لاستقلال العام بالدلالة على المراد وهو من عدا اهل
الذمة فان البيان انما دل على عدم ارادة اهل الذمة ويمكن ان يجاب عن هذا بان المراد بالدلالة دلالة المطابقة
ودلالة العام على البعض المخصص انما هي بالتضمن وينتقض في عكسه ايضا ببيانات وجوه افعال الرسول عليه السلام
فانه بيان مع انه ليس دالا على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه والاجود ان يقال البيان ما دل على تعيين امر من
امور او امور من محتملة الارادة من قول او فعل من حيث هو كذلك اذا تقرر هذا فاعلم ان البيان نسبة بين المبين والمبين.
والمبين يقال للمبين بنفسه ولما ورد عليه بيانه كالعام اذا ورد عليه المخصص والمطلق اذا ورد عليه المقيد
والمجمل اذا ورد عليه ما يفيد تعيين المراد منه واما المبين فقد يكون مبينا للاحكام الشرعية وقد يكون
لغيرها والمقصود هنا انما هو الاول وقد يكون قولا كما لو قال المراد من القرء في العدة الاطهار او المراد من المشركين
في قوله اقتلوا المشركين اهل الحرب وقد يكون فعلا اما بان يكون دلالة على البيان بمواضعة كالكتابة وعقد
الاصابع وقد وقع البيان به كما كان النبي صلى الله عليه واله يكتب بالاحكام الى عماله والايماء باصبعه كالاشارة
في قوله عليه السلام الشهر هكذا وهكذا وهكذا او اشار باصابعه وكما بين عليه السلام الصلوة والحج بفعله و
[illegible] كما لو ركع عليه السلام في الثانية بغير قنوت فانه يدل على انتفاء وجوبه قبل الركوع او يسكت عن
بيان [illegible] على انتفاء الحكم الشرعي فيما يترك او يعمل ظاهر الامر المتناول له ولامته فيعلم انه مخصوص
[illegible] بالامر [illegible] او كان تركه [illegible] ان فعله مرة او مرارا علم انه منسوخ عنه ثم ان ثبت
[illegible] فيه كان [illegible] ثم العلم بكون الفعل بيانا قد يكون ضروريا كما لو امر بفعل
ثم [illegible] انما افاد العلم [illegible] بكونه بيانا للسامع به وقد يكون بالدليل العقلي كما لو قال عليه السلام

هذا بيان للمجمل وشبهه كما بين عليه السلام الصلوة والحج والوضوء بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي

وقوله خذوا عني مناسككم وقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وقد يكون بالدليل العقلي

كما لو امر بفعل مضيق بلفظ مجمل وفعل عليه السلام فعلا صالحا للبيان ولم يبين بالقول ان ذلك بيان فانه يعلم

بيانا بدليل العقل وهو انه لو لم يكن ذلك الفعل بيانا لزم عدم البيان عند الحاجة اليه والثاني باطل لانه لزم تكليف

ما لا يطاق فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اذ الفرض عدم وجود ما يصلح ان يكون بيانا سوى الفعل المذكور

واعلم ان بعض الناس ذهب الى ان الفعل لا يكون بيانا وهو باطل لما بينا من بيانه عليه السلام الصلوة والحج والوضوء به

ولانه قد يكون اولى من القول احتج النافي بان الفعل قد يطول فيفضي الى تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل والجواب ان القول قد يكون اطول

ان البيان اذا كان يمكن بكل منهما وكان احدهما اطول بحيث يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة والاخر لم يوجب ذلك

بسبب اطراح البيان الاول قولا كان او فعلا وتعين البيان الثاني وان تساويا في امكان البيان بهما فالاطول المفضي الى تأخير البيان عن وقت الحاجة

جاز منهما والثاني فوق النص ويعلم كونه عائدة الى الفعل والثاني عائدة الى النبي صلى الله عليه واله وقوله و

بالنظر عطف على قوله بالضرورة قوله وبالترك معطوف على قوله وبالفعل قال البحث الثاني الفعل والقول

ان اتفقا فالاول بيان والثاني تأكيد وان تنافيا كما لو طاف طوافين وامر بواحد قال ابو الحسين المتقدم بيان وقيل القول لانه

بيان بذاته ولانه جمع بين الدليلين اذ الفعل يحتمل انه من خواصه اقول القول والفعل اذا صلح كل واحد منهما للبيان

خطابا تقدم عليهما محتاج الى البيان فاما ان يكونا بيانا لحرمة ان توافقا بان يكون مدلولهما واحدا فالسابق

منهما بيان والاخر تأكيد له لان الكشف وزوال اللبس قد حصل بالاول فلم يبق للثاني فائدة الا التأكيد فان علم تاريخهما

بحيث يتنسب احدهما الى الاخر بالتقدم والتأخر فالبيان هو الاول والثاني مؤكد له وان جهل علم في الجملة ان احدهما بيان والثاني

مؤكد له هذا اذا كانا متساويين في قوة الكشف والايضاح اما لو تفاوتا فيه لم يصلح الاضعف لتأكيد الاقوى فان علم

تقدم الاضعف كان الاقوى مؤكدا وكذا ان جهل بل لا يمكن تقدم الاقوى وتأخر الاضعف اذ لا يلزم تأكيد الاقوى بالاضعف فهكذا قيل نظر

تأكيد الاقوى بالاضعف فان من المعلوم الظاهر ان شهادة الشاهد يتأكد بانضمام الثاني اليهما ويترجح بسببه شاهدان على ... عند التعارض

سلمنا لكن التأكيد يحصل بالمجموع منهما فانه اشد كشفا وايضاحا من كل واحد منهما وان تنافيا بان ظهر كما روي عنه

عليه السلام انه قال من قرن الحج والعمرة فليطف لهما طوافا واحدا مع ما روي عنه عليه السلام انه قرن بينهما وطاف

لهما طوافين وسعى سعيين فان تقدم احدهما على الاخر كان المتقدم بيانا عند ابي الحسين فان كان القول كان

الطواف الثاني غير واجب وان كان الفعل كان واجبا وقال صاحب الاحكام ان كان القول متقدما فالطواف الثاني ندب في حقه صلى الله

عليه وآله يجب حمله على الندب والا لزم نسخ ما دل عليه القول والجمع بين الدليلين اولى من نسخ احدهما
وفعله الطواف يكون تاكيدا للقول وان كان الفعل متقدما فهو وان دل على وجوب الطواف الثاني الا ان القول
يدل على عدم وجوبه والقول باهمال دلالة القول ممتنع واذ لم يبق الا ان يكون ناسخا لوجوب الطواف الثاني في حقه
دون امته وان يحمل قوله على وجوب الاول دون الثاني في حق امته دونه واما ان جهل المتقدم منهما فالاولى
تقدم القول وجعله بيانا لكونه مستقلا في الدلالة بنفسه بخلاف الفعل المفتقر الى اقتران ما يدل على كونه
بيانا به ولانه على تقدير تقدم القول يمكن حمل الفعل على ندبية الطواف الثاني ولو تقدر تقدم الفعل لزم تعطيل
دلالة القول وكونه ناسخا لحكم الفعل او ان يكون الفعل بيانا لوجوب الطوافين في حقه عليه السلام فقط وامته والقول
دليل على عدم وجوبه في حق امته دونه والاهمال والنسخ خلاف الاصل والافتراق بين النبي صلى الله عليه وسلم
وبين امته في وجوب الطواف الثاني مرجوح بالنسبة الى الاشتراك اذ هو الغالب في الاحكام وقال آخرون يكون القول
بيانا سواء كان متقدما او متاخرا لان بيانه بنفسه بخلاف الفعل المحتاج في كونه بيانا الى قرينة حالية او مقالية
ولان فيه جمعا بين الدليلين لاحتمال كون فعله عليه السلام من خواصه ولو جهل التاريخ قال ابو الحسين يكون البيان
القول كما ذكرناه ولان فرض تاخر القول مفض الى كونه ناسخا او معطلا بخلاف عكسه لجواز كونه مؤكدا له فلا
نسخ ولا تعطيل فيه ويمكن ان يقال ان ما ذكرتموه من المثال غير مطابق اذ ليس القول واردا على مجمل ليكون بيانا له
بل هو حكم ابتداء وفعله عليه السلام لا ينافي قوله الا بتقدير ان يقال فليطف طوافا واحدا لا ازيد او يخص
وقت التكليف بالطواف الثاني بتاخر البيان عن وقت الحاجة اما على تقدير عدم هذه الزيادة او عدم حضور وقت
العمل بمدلول القول فلا منافاة اذ ايجاب طوافين لا ينافي ايجاب واحد ولا يوجب نسخا الا عند من يزعم ان الزيادة
في العبادة نسخ قال البحث الثالث البيان قد يساوي المبين في القوة والضعف وقد يكون معلوما والمبين مظنونا و
او بالعكس كما في تخصيص المعلوم بالمظنون ولا فرق بين الواجب وغيره في وجوب بيانهما اقول لمساواة البيان للمبين
في القوة والضعف او عدمها تارة يكون في دليلهما اي دليل صدورهما عن الشارع وتارة في دلالتهما على معناهما
اما الاول فذهب ابو الحسين والكرخي الى وجوب كون البيان معلوما اذا كان المبين معلوما ولهذا ردا خبر الاوساق
وهو قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة وهو مخصص لعموم قوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر
والمحققون على خلافه وجواز كل واحد من الاقسام الاربعة الممكنة في ذلك البيان اعني كونهما معلومين ومظنونين
وكون البيان معلوما والمبين مظنونا وبالعكس كما في تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وقد صح

مما تقدم في باب تخصيص العموم واما الثاني فان كان المبين مجملا كفى في بيانه تعيين احد احتماليه بادنى ما
يفيد ترجيحه على الآخر ولا يحتاج العمل بالراجح وان كان ظاهرا في احدهما كالعام والمطلق وجب كون المخصص اقوى دلالة من العام على
صورة وكون المقيد اقوى دلالة على التقييد من المطلق على الاطلاق اذ لو تساويا لزم الوقف ولو كان البيان مرجوحا لزم الغاء
الراجح بل يتعين عكسه اما مساواته في الحكم فقال قوم ان بيان الواجب واجب فان ارادوا ان بيانه على الرسول
واجب وبيان غيره من المندوب والمباح والمكروه ليس واجبا عليه وان كان مجملا فهو باطل فان بيان المجمل واجب مطلقا سواء
تضمن فعلا واجبا او غيره من الاحكام والا لزم تكليف ما لا يطاق وفيه نظر للمنع من اللزوم المذكور فان ما عدا الواجب فعله او تركه
من المباح او المندوب او المكروه وليس فيه تكليف على ما تقدم فلا يلزم من عدم بيانه تكليف ما لا يطاق وقال شيخنا
طاب ثراه بان المندوب والمكروه وان لم يكونا من التكليف الا ان احدهما مطلوب الفعل والآخر مطلوب الترك
فيجب فيهما البيان لان طلب الفعل والترك يستدعي الفهم ولان الخطاب بهما وبالمباح لا بد فيه من البيان لتحصيل
الغرض من الخطاب هو الافهام وفيه نظر للمنع من وجوب البيان فيهما فانه نفس النزاع واستدعاء الطلب
الفهم ممنوع سلمنا لكنه يستدعي فهم الطلب لا فهم المطلوب سلمنا لكن الفهم حاصل على سبيل الاجمال من دون البيان
وهو كاف وكذلك الغرض من الخطاب انما هو الافهام مطلقا لا التفصيلي قال البحث الرابع الاجماع على انه لا يجوز تاخير البيان
عن وقت الحاجة الا عند من يجوز التكليف المحال ومنع ابو الحسين البصري من تاخيره الى وقت الحاجة في كل خطاب
له ظاهر يراد منه غيره مثل العام المخصوص والمجاز والنسخ وتعيين النكرة واكتفى بالاجمالي وجوز في مثل المتواطئة
والمشتركة وجوز الاشاعرة التاخير في الجميع الى وقت الحاجة وجمهور المعتزلة على المنع في الجميع الا النسخ احتج
ابو الحسين بان ارادة ما يعلم من الخطاب خلافه مع عدم الاشعار اغراء بالجهل فيكون قبيحا احتجت الاشاعرة
بقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وبانه امر بذبح بقرة معينة بقوله انها بقرة صفراء انها بقرة
لا ذلول ولم يبينها وقت الخطاب الا لما سألوا وبقول ابن الزبعرى لما نزل انكم وما تعبدون لاخصمن محمدا فقد عبدت
الملائكة والمسيح وبانه يجوز تخصيص المدة قبل الفعل اجماعا وذلك يقتضي الشك في المراد بالخطاب مع عدم
تقدم البيان والجواب عن الاول انما يلزم الاغراء لو لم ينصب في العقل ما يقتضي التخصيص كما في المتشابه وعن الثاني انه
يقتضي تاخير البيان عن وقت الحاجة وكذا الثالث وعن الرابع انه جهل من السائل فان ما لا يتناول العقلاء حقيقة
وعن الخامس ان التكليف مشروط بالسلامة وهو ثابت عند كل عاقل ونحن مكلفون باعتقاد عموم التكليف
قبل المشروط بالسلامة اقول اتفق الاصوليون على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا الذين يجوزون

لكان تكليفا بما لا يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب فقد اختلفوا فيه فجوزه جماعة من الاشاعرة والحنفية مطلقا ومنعه
آخرون كابي اسحاق المروزي والصيرفي مطلقا وفصل آخرون فقال السيد المرتضى وابو الحسين الكرخي يجوز تاخير بيان
المجمل خاصة وقال اكثر المعتزلة كالجبائيين والقاضي عبد الجبار يجوز تاخير بيان النسخ دون غيره وقال ابو الحسين البصري يجوز تاخير
بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل اما بان يكون اللفظ مشتركا بين معان متعددة او متواطئا بان يكون موضوعا لمعنى يشترك فيه كثيرون على السواء واما
ما له ظاهر قد استعمل في خلاف ظاهره كالعام المخصوص والمطلق المراد منه المقيد والمنسوخ اي الحكم الذي يتعقبه ما ينسخه والحقيقة
المراد بها المجاز والمنكر المراد منه المعين فلا يجوز تاخير بيانه مطلقا لا عن وقت الحاجة ولا عن وقت الخطاب ثم
يجوز تاخير بيانه التفصيلي ويكتفى فيه بالبيان الاجمالي وقت الخطاب كما لو قال هذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد و
هذا الحكم سينسخ والمراد من هذه الالفاظ مجازه دون حقيقته او المراد بالنكرة معين فان له ثلث دعاو احدها امتناع تاخير
البيان فيما له ظاهر عن وقت الخطاب ثانيها الاكتفاء فيه بالبيان الاجمالي الى وقت الحاجة وثالثها جواز تاخير البيان فيما لا ظاهر له
كالمشترك والمتواطي والمص اقتصر على ذكر حجته على الدعوى الاولى وتقريرها ان يقال لو خاطب الشارع بما له ظاهر وهو
غير مراد بدون القرينة لزم احد الامور الثلثة وهي اما خروج الخطاب عن كونه خطابا او الاغراء بالجهل او تكليف ما لا يطاق
واللازم باقسامه باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يقصد بها الافهام اصلا لزم الاول اذ الخطاب الكلام
المقصود به الافهام فما لم يقصد به الافهام لا يكون خطابا وان قصد به افهام ظاهره مع عدم ارادته لزم الثاني
لايجابه اعتقاد المكلف ارادة الشارع ذلك اللفظ وهو جهل وان قصد به افهام خلاف ظاهره لزم الثالث فان فهم
غير موضوع اللفظ وما يتبعه من غير قرينة يدل عليه محال غير مقدور فالتكليف به تكليف بما لا يطاق واما بطلان
اللازم باقسامه فظاهر واما الدعوى الثانية فظاهرة فان المفسدة وهي الاغراء بالجهل يرتفع بالبيان الاجمالي كما ترتفع
بالتفصيلي واما الثالثة فلامكان تعلق الغرض بالخطاب اجمالا لاشتماله على مصلحة لا توجد في غيره ولا مفسدة فيه
كالاغراء بالجهل وانما يتحقق الاغراء لو لم يتقرر في العقل منافيه عنه واجاب المص عن الاول بالمنع من الاغراء بالجهل
وانما يتحقق لو لم يتقرر في العقل جواز ارادة خلاف ظاهر الخطاب مع تحقق ذلك وهو الواقع فلا اغراء كما في
المتشابهات مثل يد الله فوق ايديهم فثم وجه الله تجري باعيننا ونحو ذلك نظرا الى دليل العقل الدال على امتناع
ترجيحا ثانيا فيمنع من اعتقاد مدلول ظواهر الآيات المذكورة بخلاف ما نحن فيه فانه ليس عند الكلام مقتضى
[illegible] ولا يمنع من ارادة ظاهر اللفظ [illegible] وجواز ارادة خلاف الظاهر [illegible] اعتقاد ارادة الظاهر [illegible]
فان الفقهاء من المحققين احتج الاشاعرة على جواز تاخير البيان مطلقا فيما له ظاهر وما لا ظاهر له بان ذلك واقع [illegible]

اما الثاني فظ واما الاول فمن وجوه الاول قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه ولفظة ثم
موضوعة للتراخي على ما تقدم ومعنى قرأناه انزلناه وهو صريح في تأخير البيان الجميع فيه نظر فان ظاهر الآية انما يدل
على تأخير البيان عن الانزال والمتابعة في التلاوة وذلك لا يدل على تأخيره عن الخطاب فان التلاوة وتلقين القرآن
ليس خطابا لانه قد لا يقصد به الافهام الثاني انه تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة معينة غير منكرة
لم يعينها لهم الا بعد سؤالهم البيان اما امره تعالى بذلك فلقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة واما كونها
معينة فلقوله تعالى انها بقرة صفراء لا فارض ولا بكر انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة
لا شية فيها وهذه الكناية عائدة الى المامور بذبحه ولانهم سألوا تعيينها لقوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا
ما هي وما لونها ولو كانت منكرة لما احتاجوا الى ذلك لخروجهم عن العهدة بذبح اي بقرة كانت واما انه لم يعينها
لهم الا بعد السؤال المكرر فظاهر وهذا يقتضي جواز تاخير بيان تعيين النكرة الثالث لما نزل قوله تعالى انكم
وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا قد عبدت الملائكة والمسيح فهؤلاء
حصب جهنم فتاخر بيان ذلك الى ان نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وهذا يدل
على جواز تاخير بيان تخصيص العام في الخبر الرابع الاجماع واقع على جواز امر الله تعالى المكلفين بالافعال مع جواز ان
لا يصل منهم قبل الفعل وذلك يوجب الشك في المراد بالخطاب وعلى تقدير وقوع ذلك الجائز يكون تخصيصا لم يتقدم
بيانه والجواب عن الاول والثاني ان ظاهرهما يقتضي تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اجماعا فلا بد من التاويل
والعدول عن الظاهر فيهما فنقول اما الاولى فالمراد بالبيان هنا الاظهار والاشتهار وهو على وفق اللغة كما يقال
بان لنا الكواكب الفلاني اذا ظهر وكذا بان سور المدينة وهو اولى من حمل البيان على بيان المجمل او العام والمقيد
لانهما وقوله تعالى ثم ان علينا بيانه عائد الى مجموع القرآن ومن المعلوم ان مجموع القرآن ليس محتاجا الى البيان بالمعنى الثاني فلو حمل اللفظ
عليه لزم عود الضمير في قوله بيانه الى البعض وهو خلاف الظاهر فتعين حمله على ما قلناه وايضا فان البيان في الآية
مضاف الى القرآن والبيان بالمعنى الثاني انما هو بيان للمراد من القرآن لا له واما البيان بالمعنى الاول فهو مضاف الى القرآن
لا الى غيره والمراد منه فكان اولى وفي الثانية المنع من امرهم بذبح بقرة معينة بل المامور به ذبح بقرة منكرة
عملا بظاهر الآية ولانهم لو كانوا مامورين بذبح بقرة معينة لما استحقوا بالسؤال والبحث عن التعيين
التوبيخ والتعنيف بل كان استحقاقهم للمدح والثناء احق وحيث لا يحتاج الى البيان الا في السؤال عن ذبح اية
بقرة شاءوا وسواهم البيان واما الفقهاء فانهم حملوا اللفظ المنكر على المعينة اوليتحقق في الامتثال الترتيب

كانوا مكلفين بذبح اي بقرة شاؤوا الا انهم لا يجزيهم الا بقرة معينة وانه تعالى كلفهم بذبح بقرة معينة

بعد سؤالهم كما روي عن ابن عباس انهم لو ذبحوا اية بقرة ارادوا لاجزأتهم لكنهم شددوا

على انفسهم فشدد الله عليهم وعن الثالث ان الاعتراض فيه تخصيص العام المذكور لما عرفت من ان لفظة ما تتناول

العقلاء ومع ذلك لا يكون الملائكة والمسيح داخلين فيما يعبدون وقت الخطاب العرب وليسوا عابدين للملائكة والمسيح وانما

كانوا يعبدون الاصنام والاوثان فابن الزبعرى غلط وقال ما قال لسوء فهمه وعدم تفطنه لذلك وعن الرابع ان

التكليف مشروط ببقاء المكلف وسلامته وهذا القدر معلوم لكل عاقل ونحن مكلفون بادامة [illegible]

بشرط بقاء المكلف وسلامته مما يزيل التكليف كالجنون وما اشبهه والحجة المقتضية على امتناع تاخير البيان مطلقا بأن المقصود

من الخطاب الافهام على ما عرفت وهو غير متحقق في المجمل لحصول التدبر بمعانيه والجواب المنع من عدم الافهام فان

المكلف يفهم منه انه مكلف باحد الامرين او الامور فيحصل الثواب على العزم على الامتثال عند حضور وقت الفعل

المامور به وتحقق بيانه واعترض المصنف طاب ثراه على ذلك بانا لا نزاع فيما لو كان صيغة الامر مشتركة كما في صورة المامور

وفيه نظر فان المانع يمنع ذلك وكيف لا والامثلة المنقولة عن الاصوليين صريحة في ان النزاع انما هو في الاجمال في المامور به

لا في الامر وكذا الحجج بل سلمنا لكن على ذلك القدر يفهم المكلف انه يجوز ان يكون مامورا باحد الامرين فيعزم على الامتثال

ويحصل الثواب قال التنبيه جوز السيد [illegible] تاخير التبليغ [illegible] ان اقتضت المصلحة ذلك والامر بالتبليغ لا يقتضي الفور

ولا المعنى [illegible] المنزل الى القرآن عرفا اقول ذهب السيد المرتضى الى جواز تاخير تبليغ النبي صلعم بعض ما اوحى الله تعالى اليه

من الاحكام الى وقت الحاجة وهو اختيار المحققين ومنعه منه قوم احتج السيد المرتضى بان تاخير التبليغ الى

وقت الحاجة قد يتضمن مصلحة لا تحصل في تقديمه فيجب التاخير تحصيلا لتلك المصلحة وقد يتساوى التقديم والتاخير

في المصلحة فلا يتعين احدهما وح لا يكون تقديم التبليغ متعينا على الاطلاق وهو المدعى احتج المخالفون بقوله تعالى يا ايها

الرسول بلغ ما انزل اليك والامر للفور والجواب المنع من وجوب الاقتضاء بالامر للفور وقد تقدم سلمنا لكن المراد بالمنزل

انما هو القرآن عرفا وهو لا يعم الاحكام التي في وجوب تبليغها سلمنا لكن ذلك انما يتناول ما انزل الله عليه

من الاحكام قبل وقت الامر بالتبليغ ولا يتناول ما سينزل اليه ضرورة ان الانزال ماض فلا يتناول الحال و

الاستقبال قال التنبيه يجوز ان يسمع الله تعالى المكلف العام من غير اسماع المخصص ويكون مكلفا بطلب المخصص

فان وجده عمل به والا عمل بظاهر العموم لانهم سمعوا اقتلوا المشركين ولم يسمعوا سنوا بهم سنة اهل الكتاب

الا بعد حين ولهذا اسماع العام المخصص بالعقل وان افتقر الى نظر احتج ابو هذيل وابو علي بان فيه اغراء بالجهل

ومنعا عن العمل بالعموم الا بعد البحث عن المخصص في اقطار الارض اولا اغراء مع ظن التخصيص وعدم
التيقن بالعموم وظن الاستغراق كاف في الاحتجاج والعمل بالعموم فعلى هذا لا يجوز العمل بالعام قبل البحث
عن المخصص اجماعا اقول القائلون بامتناع تاخير البيان عن وقت الخطاب اختلفوا في جواز اسماع الله تعالى المكلف العام
دون اسماعه الدليل المخصص فيكون مكلفا بطلب ذلك الدليل المخصص فان وجد عمل بمقتضاه والا عمل بظاهر العموم
مع اتفاقهم على الجواز اذا كان الدليل عقليا فذهب ابو هاشم والنظام وابو الحسين البصري الى الجواز ومنع ابو علي
الجبائي وابو الهذيل العلاف واختار المصنف ما اختاره الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان ذلك واقع فيكون جائزا
اما الاول فلان الصحابة سمعوا قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وذلك عام ... المجوس ... المشركين ...
ذلك العام وهو قوله سنوا بهم سنة اهل الكتاب ... وذلك عبد الرحمن واما
فظاهر الثاني انه يجوز اسماع المكلف العام المخصص بدليل العقل وان لم يعلم ... بدليل السمع
اسماع العلة في الجواز ههنا انما هو تمكن المكلف من معرفة المراد بالخطاب ... فيثبت الحكم
احتج ابو علي وابو الهذيل بوجهين الاول ان ذلك يوجب الاغراء بالجهل ... اما الاول فلان اسماع المكلف
العام من دون اسماعه المخصص يوجب اعتقاده ارادة الاستغراق منه وذلك جهل لان الواقع خلافه واما الثاني
فلان الاغراء بالجهل قبيح والله تعالى منزه عنه الثاني لو جاز ذلك لما جاز لمجتهد العمل بشيء من العمومات الا بعد
الفحص في اقطار الارضين ... هل العام مخصص ام لا وبطلان التالي ظاهر فيجب بطلان المقدم
والملازمة ظاهرة واجيب عن الاول بالمنع من ايجابه الاغراء بالجهل لان المخصص مظنون التحقق باعتبار كون
اكثر العمومات الشرعية مخصصا والعموم غير متيقن الارادة من اللفظ الموضوع له وعن الثاني المنع من الملازمة فمنع
توقف العمل بالعام على طواف اقطار الارضين للتفحص عن المخصص انما يلزم ذلك ان لو تحقق ظن الاستغراق
عند البحث عن المخصص الذي لا يعد معه المكلف مقصرا وعدم الظفر به اما مع تحققه وهو الواقع فلا وذلك
لان عدم الظفر بالمخصص مع البحث عنه يوجب انتفاء ظن التخصيص فينضم الى ذلك كون العام حقيقة في الاستغراق
فيحصل ظن انتفاء التخصيص والعمل بالظن واجب فعلى هذا اي على تقدير جواز اسماع المكلف العام المخصص من
دون مخصصه لا يجوز العمل بالعام الا بعد البحث عن المخصص اجماعا قال البحث الخامس كل من يريد الله
تعالى افهامه بالخطاب وجب بيانه له اما الذي يعمل به كالعام المطلوب اولا كالذي ... احكام
الحيض وشبهه ومن لا يريد افهامه لا يجب عليه بيانه له ... كالعامي فانه لا يراد منه التكاليف

بما يفتيه المفتي **اقول** لما ذكر ان البيان واجب في الجملة اما عند الخطاب او الحاجة على ما مر من الخلاف اشار

الى بيان من يجب البيان له واعلم ان كل من اراد الله تعالى افهامه الخطاب المحتاج الى البيان يجب عليه ان يبينه له

ومن لا يريد افهامه لا يجب عليه بيانه له اما الاول فانه لو لم يبينه له لزم التكليف بالمحال اذ فهم مراد الله تعالى لا يمكن الا

بالبيان ومن دونه فمحال واما الثاني فظ فانه لا تعلق له بالخطاب ثم ان الذي اراد الله تعالى منه فهم خطابه قد يراد

منه فعل ما تضمنه الخطاب ان تضمن فعلا كالعالم في الصلوة فانه مكلف بفعلها وقد لا يراد منه ذلك

كالعالم في مسائل الحيض وما اشبهه من الامور التي لا تعرض الا للنساء كالاستحاضة والنفاس والارضاع

واما الذي لا يريد منه فهم خطابه فقد لا يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب كالعالم بالنسبة الى مسائل الحيض وما

جرى مجراها وكالنساء بالنسبة الى ما يختص بالرجال وقد يراد منه فعله كالعامي بالنسبة الى العبادات وكالنساء

في مسائل الحيض فان المراد منهم العمل بما يفتيهم المفتي به وليسوا مكلفين بسماع الايات الالهية والاخبار

النبوية المتضمنة لتلك الاحكام فضلا عن معرفة وجوه دلالتها **قال** الفصل الثالث في الظاهر والماول



وقد مضى تعريفهما ومن التاويل قريب وبعيد فمن البعيد تاويل الحنفية قوله عليه السلام لابن غيلان

وقد اسلم على عشر امسك اربعا وفارق سائرهن بابتداء النكاح او امساك المتقدمات لقرب عهده بالاسلام

والبعد منه في قوله صلى الله عليه وآله لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت وفارق

الاخرى بالمتقدم فانه اقتضى التخيير من غير تفصيل ومنه فاطعام ستين مسكينا باضمار التساوي في دفع الحاجة

بين ستين يوما وبين واحد ستين يوما لامكان قصد فضل الجماعة وعموم استجابة الدعوة فيهم وليس ببعيد

حمل اية الزكوة على بيان المصرف لان سياق الاية للرد على من لمز في المعطين ورضاهم ان اعطوا وسخطهم ان منعوا

اقول قسم صاحب الكتاب تقسيم اللفظ باعتبار احتمال غير ما فهم منه وعدمه الى النص التام والمجمل والماول

وعلم منه تعريفها كما سبق منا ان التقسيم مفيد للتعريف بل قد يكون مفيد التعريف التام وذلك عند ما يكون

المقسوم جنسا قريبا للاقسام والقسيم فصولها فاذا لا حاجة الى اعادة تعريف الظاهر والماول ولما كان الرجحان قابلا

للشدة والضعف بحيث قد يكون تارة مانعا من النقيض واخرى دون ذلك وانقسم اللفظ بذلك الاعتبار الى النص

الذي كان مقابله وهو المرجوحية كذلك فلهذا كان من التاويل ما هو قريب وما هو بعيد وينبغي ان يعلم انه

لا يصار الى التاويل الا اذا تعذر حمل اللفظ على ظاهره لدليل راجح عليه فح يتعين التاويل ولا بد ان يكون اللفظ

محتملا لما صرف اليه وان كان بعيدا ولا بد وان يكون الماول ذا فطنة وعلم بمدلولات الالفاظ بحيث يعرف ...

في احتمال وادتهما منها ضمن التاويلات البعيدة تاويل اصحاب ابي حنيفة قوله عليه السلام لابن غيلان فيما نقل
غيلان بن سلمة الثقفي وقد اسلم على عشر امسك وفارق سائرهن
وقد اولوه بثلاثة تاويلات الاول حمل لفظ الامساك على ابتداء النكاح فمعنى
قوله امسك اربعا انكح اربعا منهن ومعنى قوله وفارق سائرهن اي لا تتزوجهن
الثاني انه يحتمل ان يكون النكاح واقعا في ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع وكان نكاحه صحيحا لان نكاح
الكفار لا يبطل منه الا ما كان مخالفا للشرع الاسلامي حال وقوعه الثالث انه يحتمل انه امر الزوج باختيار اوائل النسا
وهذه التاويلات بعيدة لانه ما اقترن باللفظ من القرائن تمنع من حمله عليها اما الاول فلان المتبادر الى الفهم من لفظ
الامساك انما هو الاستدامة دون التجديد ولان الرسول عليه السلام فوض الامساك والمفارقة الى الزوج وهما
باختياره عندهم لوقوع الفراق بنفس اسلامه وتوقف ابتداء النكاح على رضا الزوجة ولانه امر الزوج بامساك اربع
من العشر ومفارقة الباقي والامر اما للوجوب او للندب على ما مر وحصر الزوج في المشهور ليس واجبا ولا مندوبا وان
كان النكاح في الجملة مندوبا ولجواز نكاح غيرهن والمفارقة ليست من فعل الزوج حتى يكون مامورا بها واما الثاني فضعيف
لان الحصر كان في ابتداء الاسلام اذ لو لم يكن ثابتا في ابتدائه لما عجل السابقون باجمعهم من الزيادة على الاربع عادة فلو
كان ذلك واقعا لنقل ولما لم ينقل علم ثبوته في ابتداء الاسلام
والثالث ضعيف ايضا لان الذي اسلم لم يكن عارفا بالاحكام الثابتة في الاسلام بحيث يعرف وجوب اختيار السابقات
لقرب عهده بالاسلام ولما روي من ان واحدا اسلم على خمس فقال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم امسك منهن اربعا
وفارق واحدة قال الراوي فعمدت الى اقدمهن صحبة ففارقتها ومنها تاويل قوله عليه السلام لفيروز الديلمي وقد اسلم على
الاختين امسك ايتهما شئت بالتاويلات الثلاثة المتقدمة لما تقدم من بيان ضعفها وهذا ابعد من الاول لانه
صريح بتخييره حيث امره بامساك من تعلقت مشيئته بها منهما من غير تفصيل بخلاف الاول ومنها تاويل اصحاب ابي حنيفة
قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا ان المراد منه اطعام طعام ستين مسكينا لا اعيان الستين فان المقصود منه دفع الحاجة ولا فرق في ذلك بين دفع حاجة ستين
مسكينا يوما واحدا وبين دفع حاجة مسكين واحد ستين يوما وهو ضعيف اما اولا فلانه لا حاجة الى هذا
الاضمار المخالف للاصل من غير ضرورة وما ذكروه من المقصود وان سلم فليس مقصودا وحده بل هو وفضل الاجتماع
واغتنام بركتهم وحصول استجابة الدعوة فيهم فانه قل ان يخلو هذا العدد المذكور من المسلمين من ولي من
اولياء الله تعالى يحصل به البركة ويكون دعاؤه مستجابا وحصول ذلك في الواحد نادر فليس من التاويلات البعيدة

حمل علمائنا آية الزكوة وهي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية على بيان المصرف دون تمليك كل صنف
من الاصناف لان المقصود بها انما هو بيان مصارف الصدقات وشرط الاستحقاق ورفع التوهم عن صنف من اصناف المذكورة
لا يمنع التوهم من الكل [illegible] فيما الى وامر الاصناف واستبعد الشافعي ذلك بانه تعالى اضاف الصدقات اليهم بلام التمليك وعطف بواو التشريك
المقتضي للتشريك [illegible] كون الآية لبيان المصرف وشروط الاستحقاق [illegible] قلنا لا نمنع كونه مقصودا وكون الاستحقاق وصفة الشيء
مقصودا [illegible] ظاهرها الاضافة والعطف في الصرف الى [illegible] ابطال ذلك فلا [illegible] وهو [illegible] الاشياء الا
ما قال الله وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات الآية ويقولون ان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم يعطي الصدقات
من احب فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون فرد الله تعالى عليهم بقوله ولو انهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله و
قالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا الى الله راغبون واشار الى انه صلى الله عليه وآله يعطيها اهلها
ومستحقيها ومن حصلت فيه شرائط الاستحقاق وعمم ذلك بقوله انما الصدقات الآية واجراء اللفظ على ظاهره و
انما يتعين عند عدم المعارض من القرائن وغيرها وقد بينا القرينة الصارفة عن الظاهر الى ما قلناه على ان لقائل ان يمنع كون
اللام [illegible] الحقيقة التمليك لانها مستعملة في غيره كالاستحقاق والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فتعين كونها للقدر المشترك
بينها وهو مطلق الاختصاص وقوله منافاة بين ما قلناه وبين كون الآية لبيان المصرف باطل لان ما قاله
يقتضي التشريك ولا كذلك لو قلنا انها لبيان المصرف قال المقصد السادس في الافعال وفيه مباحث الاول ذهبت الامامية
الى امتناع صدور الذنب عن الانبياء سواء كان الذنب صغيرا او كبيرا ولا فرق بين العمد والنسيان لا قبل النبوة ولا بعدها
والا لانتفى [illegible] الاتباع مع الجهل بكونه معصية ولا ارتفع الامان عن اخبارهم فينتفي فائدة البعثة و
الانقياد الى طاعتهم مع العلم بسقوط محلهم وهو نقض الغرض واتفق العقلاء على امتناع وقوع الكفر عنهم الا الفضيلية
حيث جوزوا [illegible] وكل ذنب عندهم كفر واجوز بعض [illegible] الخطأ في الاعتقاد الذي لا يوجب كفرا كما
[illegible] الاعراض [illegible] واما ما يتعلق بالتبليغ فقد اجمعوا على عصمتهم فيه وما يتعلق بالفتوى كذلك الا ان الخطأ سهوا
فقد جوزه بعضهم والحشوية يجوزون الكبائر منهم عمدا وانه وقع وابو بكر جوزه عمدا ومنعه سهوا والجبائي منع من الصغيرة
والكبيرة الا على سبيل التأويل وبعضهم منع من العمد والتأويل وجوز السهو الا انهم لقوة [illegible] مطالبون بالتحفظ
من ذلك [illegible] الامامية [illegible] عن الكبيرة وجوزوا الصغيرة سهوا او خطأ وعمدا وتأويلا الا المنفر والحق ما ذكرناه اولا
الثالث لما توقف كون بعض افعال الرسول عليه السلام من مآخذ الاحكام الشرعية على عصمته عليه السلام بحث عما هو اعم من
من ذلك وهو مطلق افعال الانبياء عليهم السلام واعلم ان الامامية ذهبوا الى عصمة كل نبي من كل ذنب صغيرا كان او

في عصمة الانبياء

عمداً كان او سهواً او خطاءً في التاويل قبل النبوة وبعدها لانه لو جاز عليهم شيء من ذلك لوجب اتباعهم فيه مع جهل المكلف
بكونه معصية لعموم الامر الوارد بالاتباع مثل قوله تعالى فاتبعوه ان كنتم تحبون الله فاتبعوني والتالي باطل والا لزم
وجوب الحرام ولان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لو لم يكن معصوماً لجاز اخباره بالكذب فح لا يبقى الوثوق باخباره ثم
ملزوم لانتفاء فائدة البعثة والغرض منها تعريف المكلفين ما لم يستقل عقولهم بادراكه من القبيح والحسن
والوجوب باخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم بذلك بحيث يتنبهوا على فعل الواجب واجتناب القبيح فلو جوزت الامة الكذب
في اخباره بحيث يجوز كون ما اخبر بحسنه قبيحا وما اخبر بقبحه حسنا وما اخبر بوجوبه حراما وبالعكس لم يتبعه احد
منهم ولم ينقادوا الى امتثال اوامره ونواهيه ولان جواز الخطاء عليهم يسقط منزلتهم من قلوب امتهم ويوجب الاستخفاف
بهم والاعراض عن متابعتهم والاقدام على مخالفتهم وذلك نقض الغرض من النبوة وانفردت الامامية بهذا التنزيه
عن جميع الفرق اما المعتزلة فيجوزون وقوع الصغائر منهم واما الاشاعرة فالاكثر منهم على تجويز المعصية
عليهم صغيرة كانت او كبيرة بل ولا يمتنع عقلا ارسال من اسلم عن كفر ووافقهم بعض المعتزلة على ذلك لعدم ما
يدل على عصمتهم عن ذلك فان دليل العقل مبني على الحسن والقبح العقليين ووجوب رعاية الحكم في افعاله تعالى وهم
لا يقولون واختلف الجمهور منهم بعد النبوة وحاصل اختلافهم يرجع الى اربعة اشياء احدها ما يتعلق بالاعتقاد وقد
اتفقوا على انه لا يجوز عليهم الكفر الا الفضيلية من الخوارج فانهم قالوا بوقوع الذنب منهم وكل ذنب عندهم كفر واما
ما يبلغ الكفر من الاعتقاد الفاسد مثل كون الاعراض باقية او غير باقية فجوزه قوم ومنعه اخرون لكونه نقصا وثانيهما ما يتعلق بالتبليغ
اتفقوا على امتناع تعمد الكذب او نوع مما يخبرون به من الاحكام وجوز بعضهم وقوع ذلك منهم سهوا لا عمدا وثالثها ما يتعلق به
بالفتوى والاكثر على امتناع خطائهم فيه وجوزه قوم سهوا ورابعها ما يتعلق بافعالهم فمنهم من جوز عليهم الكبائر عمدا والحشوية والواقع
هذا الجبائي والصحيح عقلا لا سمعا ومنع الجبائي من اتيانهم الكبائر والصغائر عمدا وجوز ذلك منهم على سبيل الخطاء في التاويل وبعضهم منع
من ذلك عمدا او خطاء في التاويل وجوزه سهوا لكنهم مواخذون بما يقع منهم على جهة السهو وان كان موضوعا عن امتهم لقوة معرفتهم وتمكنهم من
التحفظ واكثر المعتزلة منعوا من وقوع الكبائر وجوزوا عليهم الصغائر لا عمدا وسهوا او خطاء في التاويل الا المنفرة فالكذب والتطفيف بسبب
القليل كسرقة من بقل ومنهم من قال لم يقع منهم ذنب صغيرا ولا كبيرا عمدا واما سهوا فيقع لكن بشرط ان يتذكروا وينبهوا ويعرفوا
غيرهم انه سهو والحق الاول لما تقدم والاستقصاء في ذلك مذكور في الكتب الكلامية قال المصنف الثاني الحق عندي ان قوله عليه السلام اذا لم
يظهر فيه القربة ولم يدل على حكم فهنا الاحتمال الا ان يا احتج الموجبون بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة فاتبعوه وما اتيكم الرسول فخذوه واطيعوا الرسول زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج ولانه احق

والجواب أنا لا نم حقيقة في القول سلمنا الاشتراك لكنه لا يدل على الفعل خصوصا مع سبق ذكر النداء ولا أسوة إنما تتحقق
مع علمنا بوجه الفعل لكون الاتباع والتأسي بالاتباع الاقوال بقرينة وما في كم في الطاعة موافقة الامر ونفي الحرج يدل على الاباحة
لا على الوجوب والاحتياط إنما يصح فيما علم وجوبه ويلحق بذلك الافعال الطبيعية كالقيام والقعود والاكل وما ثبت
تخصيصه عليه السلام به كالوصال والزيادة على اربع زوجات وأما ما وقع بيانا فانه يتبع فيه إجماعا كقطع السارق
والغسل من المرفق وما عدا ذلك إن علمت صفته وجب التأسي به فإن كان واجبا كنا متعبدين بإيقاعه واجبا و
إن كان ندبا فتعبدنا بالندب وإن كان مباحا تعبدنا باعتقاد إباحته لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر والأسوة الإتيان بالفعل الغير لأنه فعله وقوله لمن كان يرجو الله يتضمن
على الترك والإجماع على الرجوع في الأحكام إلى أفعاله عليه السلام كقبلة الصائم **أقول** أفعال الرسول عم إما أن تكون
طبيعية كالأكل والشرب والقيام والقعود وما يجري مجرى ذلك كالنوم والاستيقاظ ولا نزاع في كونها مباحة لنا
إليه وإلى أمته أو غير طبيعية فإما أن يثبت كونها من خواصه عليه السلام كوجوب الوتر والتهجد بالليل وإباحة الوصال
في الصوم والزيادة على الأربع في النكاح الدائم وذلك لا يدل على مشاركتنا إياه فيه إجماعا بل يدل على عدم مشاركتنا
إياه فيه وإلا لم يكن مختصا به أو لا يثبت فإن عرف أن فعله بيانا لنا فهو دليل بغير خلاف والأصح أنه لا يدل على
وجه الفعل بمجرده بل تابع للمبين إذ ربما يكون بيانا لصفة الفعل لا لوجهه كقطع يد السارق وغسل اليدين في الوضوء
من المرفقين وإن لم يثبت كونه بيانا فإن علم أن الرسول عم قصد بإيقاعه التقرب إلى الله تعالى كان دالا على الرجحان
في حقه وحق أمته عند جماعة الأصوليين كابن سريج وابن أبي هريرة وابن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة وعن
الشافعي أنه للندب هو المذهب الجويني وعن مالك أنه للإباحة ومنهم من قال بالوقف وهو مذهب السيد المرتضى
رحمه الله والصيرفي والغزالي وجماعة من أصحاب الشافعي والأولى أنه دال على القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو التقرب إلى
الله تعالى بالفعل برفع كونه مباحا ومحظورا ومكروها ويخصص كل واحد من الوجوب والندب لاحتمال قصدهما
على التعيين وكذلك في حق أمته وإن لم يعلم قصد القربة وهذا هو القسم الذي ذكره المصنف أولا وبحث عنه
فقد اختلفوا فيه على نحو اختلافهم فيما ظهر فيه قصد القربة والأصح أنه يدل على القدر المشترك بين الواجب و
المندوب والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل لأن عصمته عليه السلام تمنع من وقوع المحظور وندرة وقوع المكروه
منه والأغلبية الواجب والندب والمباح في أفعاله تقتضي ما ظهر ما قلنا هذا في حقه وأما في حقنا فكذلك أيضا لأنه
عليه السلام والصحابة قد اعتمدوا بعضهم على مشاركة أمته إياه في الأحكام أغلب وأكثر من عدم مشاركته واندراج النادر

تحت المطالب ولى وقد احتج القائلون بالوجوب بوجوه ذكر المص منها ثمانية الاول قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره ولفظ الامر يطلق على الفعل كما يطلق على القول على ما مر والتهديد على مخالفته دليل على
وجوب موافقته وهو الاتيان بمثله الثاني قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو
الله واليوم الآخر فله فيه عليه السلام اسوة حسنة ويلزمه بعكس النقيض انه من لم يكن له فيه اسوة حسنة
لم يكن يرجو الله واليوم الآخر وهذا توعد وزجر وفي ذلك دليل الوجوب الثالث قوله تعالى فاتبعوه امر الله تعالى بمتابعته
وهي الاتيان بمثل فعله والامر للوجوب على ما تقدم الرابع قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني دل على ان اتباعه لازم
لمحبة الله تعالى الواجبة اتفاقا ولازم الواجب واجب وفيه نظر لجواز منع دلالة الآية على اللزوم المدعى فان الامر باتباعه فيها
مشروط بالمحبة والشرط غير مستلزم للمشروط سلمنا لكن لا نسلم ان لازم الواجب واجب وان بعض لوازم الواجب قد لا يكون مطلوبا
الوجوب فضلا عن كونه مطلوبا بطلب جازم الخامس قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه فاذا فعل فعلا فقد آتانا
به فيجب علينا اخذه والعمل به وذلك يفيد الوجوب كما مر السادس قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول امر
بطاعة الرسول والاتيان بمثل فعل الغير لان يفعله طاعة له فيكون واجبا عملا بظاهر الامر وفيه نظر لان امتثال الامر
يحصل بطاعته في القول وان لم يتابعه في الفعل السابع قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج
في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا بين تعالى انه انما زوجه بها ليكون حكم امته مساويا لحكمه وهو المطلوب الثامن انه
احوط لانه ان كان واجبا فقد تخلص المكلف منه بالقيام به وان لم يكن له واجبا لم يكن عليه حرج في فعله اما لو تركه
امكن ان يكون مكلفا بمثل ذلك الفعل فيلحقه الذم والحرج والجواب المنع من كون الامر حقيقة في الفعل خاصة بل
الحق انه حقيقة في القول خاصة على ما تقدم ولو سلمنا اشتراكه بين القول والفعل لم يدل على ارادة الفعل
لعدم دلالة اللفظ المشترك على احد معانيه بعينه خصوصا مع وجود القرينة الدالة على ارادة القول وهي
سبق ذكر الدعاء في الآية وهي قوله تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا قد يعلم الله الذين
يتسللون منكم لواذا فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وعن الثاني ان
الاسوة انما يتحقق مع العلم بوجه الفعل اذ التأسي عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير على وجهه لا مطلقا وفعل
الرسول عليه السلام قد يكون واجبا وقد لا يكون فهو مجمل لا يدل على الوجوب لعدم دلالة العام على الخاص هذا
بعينه جواب عن الثالث والرابع فظاهر لان الامر انما هو بوجوب اتباع شخصه عليه السلام وليس مرادا قطعا فلا بد من
اضمار شيء يتبع فيه وهو اما قوله او فعله او هما معا والثالث باطل لاستلزامه زيادة الاضمار المخالف للاصل

يقتضي حدهما ويجب ان يكون هو القول ا فوقع الاجماع على وجوب اتباعه فيه بخلاف الفعل وفيه نظر
فان المتابعة انما يتحقق في الفعل اما القول فان المتابعة فيه غير متحققة وقوله المتابعة في القول واجبة
بالاجماع ان اراد نفس العمل بموافقة القول فهو مسلم لكن ذلك يسمى طاعة لا متابعة وان اراد ان يقول مثل
قوله كان ممنوعا ولم يقل به احد لكونه غير معقول لاستلزامه خطاب الانسان نفسه وهو الجواب عن الرابع ايضا
وعن الخامس ان المراد بالماتي به القول دون الفعل لدلالة القرينة وهي قوله تعالى في مقابلته وما نهاكم عنه
فانتهوا عليه اذ النهي لا يكون الا بالقول وايضا فلا نسلم انه اذا فعل فعلا فقد اتانا به فان العرف يأباه وعن السادس
ان الطاعة موافقة الامر وهو حقيقة في القول دون الفعل على ما سبق وعن السابع ان غايته الدلالة على ان حكمنا مثله
مساو لحكمه في انتفاء الحرج عند تزويجهم بازواج ادعيائهم وذلك يدل على الاباحة لا على الوجوب والا يلزم منه
ذلك كون كلما فعله واجبا بحيث يكون مثله واجبا علينا وعن الثامن ان الاحتياط انما يتحقق اذا علمنا وجه
الفعل اما اذا لم نعلم ذلك فلا لاحتمال كونه حراما علينا كما في الوصال ومجاوزة الاربع وان يكون مندوبا او مباحا
فيكون اعتقاد كونه واجبا جهلا او بالجملة فالاحتياط انما يتحقق فيما يخلو عن احتمال الضرر وما نحن فيه ليس كذلك
واما ما علم وجهه من افعاله عليه السلام مما ليس من خصائصه فيجب علينا التاسي به عند الاكثر من المعتزلة
والفقهاء بمعنى انه ان كان واجبا وجب علينا ان نوقعه على جهة الوجوب وان كان نفلا كنا متعبدين به على
وجه النفل وان كان مباحا كنا متعبدين باعتقاد اباحته وكان لنا فعله وتركه واوجب بعضهم التاسي
في العبادات دون المناكحات والمعاملات وانكر آخرون ذلك كله لنا ما تقدم من قوله تعالى لقد كان لكم
في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وغيرها من الآيات والاجماع الصحابة على الرجوع
في الاحكام الى افعاله كما روي عن ام سلمة انها سألته عن قبلة الصائم فقال لها الم تقولي لهم اني اقبل و
انا صائم ولو لم يجب اتباعه في افعاله لما كان [illegible] يعني وكان الصحابة اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين
فقالت عائشة فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم واغتسلنا فاتفقوا بذلك على وجوبه وخلع عليه السلام
نعله فخلعوا نعالهم وكان عمر يقبل الحجر الاسود ويقول اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رأيت رسول
الله عليه والسلام يقبلك لما قبلتك وقوله طالبتراه لم يدل على حكم في حقنا اي من وجوب او ندب الا بالاستدلال
علينا بما منها الاباحة والاشارة بذلك في قوله ويلحق بذلك الافعال الطبيعية التي لم يظهر فيها المقصد
القربة من افعاله عليه السلام في عدم الدلالة على حكم في حقنا قال البحث الثالث يعلم الوجه بالنص

وبوقوعه امتثالا وبيانا والاباحة بالفعل الخالي عن البيان مع الحكم بامتناع الذنب عليه والندب بقصد
القربة مع اصالة عدم الوجوب بفعله على وجه القربة او دائما ثم يتركه من غير نسخ وبان تخيير بينه وبين
مندوب وبوقوعه قضاء المندوب والوجوب بالتخيير بينه وبين واجب وبايقاعه مع امارة الوجوب كالاذان و
بوقوعه قضاء للواجب او جزء الشرط موجب كالمنذور وبتحريمه لولا الواجب كالجمع بين الركوعين في الكسوف قوله
لما بين كون التاسي بالنبي صلى الله عليه وآله واجبا وان ذلك متوقف على معرفة وجه فعله عليه السلام اشار الى
ما به يعرف وجه افعاله وهي منحصرة في ثلثة الوجوب والندب والاباحة لان عصمته عليه السلام تمنع من
دخول المحظور فيها ووقوع المكروه منه عليه السلام واغلبية الاقسام الثلثة المذكورة تقتضي الحاق
ما لم يعلم وجهه بها ولمعرفة ذلك طرق منها ما يشترك الثلثة فيه يعني انه يصلح لبيان كل واحد منها على التعيين
ومنها ما يختص ببيان واحد منها دون غيره فالاول ثلثة احدها النص على وجه الفعل مثل قوله عليه السلام
هذا الفعل واجب او هذا مندوب او هذا مباح وثانيها ان يقع امتثالا لآية دالة على احد الوجوه الثلثة كما لو صلى
امتثالا لقوله تعالى اقم الصلوة الدالة على الوجوب او امتثالا لقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم
خيرا المقصود به الندبية او اصطاد بعد الاحلال امتثالا لقوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا والمقصود به الاباحة
فانه يعلم به وجوب تلك الصلوة والندبية الكتابة واباحة الصيد وثالثها ان يقع فعله عليه السلام بيانا
لمجمل علم وجهه فان ذلك الفعل موافق للمبين في وجهه ان كان واجبا كان واجبا وان كان مندوبا كان مندوبا
وان كان مباحا كان مباحا واما الثاني فيختص اباحة الفعل بتجرده عما يدل على وجه مغاير لوجه الاباحة مع استحالة
وقوع الذنب منه واصالة نفي ما زاد على حسنه من كيفيته من وجوب وندب وكراهية ويعرف ندبيته بوجوه الاول
يقصد الرسول عليه السلام به التقرب الى الله تعالى فيعلم كونه راجحا وينضم الى ذلك انتفاء الوجوب بحكم البقاء
على الاصل العدم فيتعين ندبيته الثاني ان يوقعه على وجه القربة ثم يتركه من غير نسخ فلا عذر فان التقرب
الى الله سبحانه يوجب رجحانه وتركه من غير عذر ولا نسخ ينفي الوجوب فيتعين الندب والحق انه لا بد من اعتبار عصمته مع ذلك
ولا اعتبار كونه واجبا لكون حكمه مستمرا ولا احتمال كونه واجبا فورا او مرة او موسعا او مدة محصورة فيترك عند انقضائه
الثالث ان يداوم عليه ثم يتركه من غير عذر ولا نسخ فان المداومة تؤذن برجحان الفعل والترك من غير عذر
ولا نسخ ينفي الوجوب فتعين الندب والحق انه لا بد من اعتبار العصمة والعلم باستمرار الحكم كما تقدم الرابع
ان يخير بينه وبين مندوب اذ لامتناع التخيير بين المندوب وبين غيره الخامس كونه قضاء العبادة

مستحب ويمكنه لاستحالة ترجيح المرجوح وهو القضاء على اصله ويعرف وجوبه
بوجوه **الاول** نصه عليه السلام على انه مخير بينه وبين فعل ثبت
وجوبه لاستحالة التخيير بين الواجب وما ليس بواجب **الثاني** اقترانه
اقترانه بامارة الوجوب شرعا كالاذان والاقامة للصلوة **الثالث** معرفة
كونه قضاء لعبادة واجبة وجوب موافقة القضاء الاداء وفيه
نظر للمنع من المساواة بينهما فان كثيرا من الفقهاء يقولون باستحباب
الصوم في رمضان مع وجوب قضائه عليه اتفاقا وبعضهم باستحباب قضاء زكوة الفطرة مع وجوب ادائها
لا يبقى نعم معرفته وجه المقتضي كالامتثال بحجة القضاء الرابع وقوعه جزاء لشرط موجب للفعل كما لو نذر ان يرزق ولدا
تصدق فرزق فتصدق عليه فيعلم وجوبه الخامس ان يكون فعلا لو لم يجب لم يجز كالجمع بين الركوعين في صلوة الكسوف
واعلم انه ليس المراد بالعلم في قوله فما ثبت كالا يعلم الوجه حقيقة اعني الجازم المطابق الثابت بل هو اعم من ذلك بحيث
يندرج فيه الظن ويعلم ذلك من الطرق المذكورة **قال** البحث الرابع الفعلان اذا تعارضا كانا من الرسول عليه السلام
علم ان السابق منسوخ اذا علم تعبده عليه السلام بالمنسوخ ولو كان احدهما منه والآخر من غيره واقره عليه السلم
عليه علم خروج الفاعل من التأسي وان عارض فعله عليه السلام قوله وتقدم القول مع عدم تراخي الفعل دل
على جوازه عند من يجوز النسخ قبل الوقت لا عند من يمنعه فان خص بامته عمل من بالقول لسلامته عن المعارض بالكلية
اشتركا فكذلك فكذا ان جمعا بين الجهلين من تراخي الفعل وكان القول عاما كان منسوخا عنا
عنا وان اختص به كان نسخا في حقه
الى الكل وان اتصل هنا
فان جهل تقدم الفعل على القول قدم القول لقوة دلالته ولاستغنائه عن الفعل دون العكس وللعلم بتناول القول لنا
الفعل لجوازه باختصاصه فيكون متناولا لنا فتقدم فلا يتناولنا **اقول** الفعلان لا يتعارضان اذ التعارض لا يتم
الا مع تنافي المتعارضين وانما يتنافى الفعلان اذا تضادا واتحد وقتهما ومحلهما ومن المعلوم استحالة وجود فعل
وضده في محل واحد في وقت واحد الفعلان المتضادان المتحد محلهما دون وقتهما او بالعكس فلا يتعارضان بانفسهما
لعدم التنافي بوجودهما بل قد يتعارضان باعتبار عروض ما يوجب شمول حكم احدهما لمحل الآخر او زمانه كما لو فعل
فعلا في وقت ثم فعل ضده الذي دل الدليل على تعبيه به دائما ما لم ينه عنه فانه يدل على ان الحكم السابق منسوخ

عنه واللاحق ناسخ وكما لو فعل فعلا وعلم بالدليل ان من عداه متعبد به على وجه الوجوب ح ايضا ما لم
يرد الناسخ له ثم يفعل بعض المكلفين ما ينافي ذلك الفعل ثم اقره عليه السلام عليه فيعلم انه خارج
عن التاسي بالرسول عليه السلام في ذلك الفعل ويكون تخصيصا له ان كان مقارنا ونسخا عنه ان كان متراخيا
اذا تقرر هذا فاعلم ان المعارض للفعل قد يكون فعلا وقد يكون قولا والفعل قد يكون من الرسول عليه السلام
وقد يكون من غيره وقد تقدم ذكر هذين القسمين واما القول فاما ان يكون متقدما على الفعل او متاخرا عنه
وعلى التقديرين فاما ان يكون المتاخر متراخيا او غير متراخ فعلى التقادير الاربعة اما ان يكون القول مختصا
له عليه السلام او بامته او شاملا لهما معا فالاقسام اثنى عشر الاول ان يتقدم القول المختص به ويتاخر عنه الفعل من
غير تراخ كما لو قال الطواف واجب علي عند الزوال ثم صلى في ذلك الوقت وهذا جائز عند من يجوز النسخ قبل
وقت فعله ثم يجب على امته مثل ذلك الفعل اذا علمنا انه اوقعه على وجه الوجوب لما ثبت من وجوب
التاسي به ب ان يكون الفعل المتاخر متراخيا فيكون منسوخا عنه دون امته لعدم تناول القول لهم ويلزمهم
مثل ذلك الناسخ مع علمهم بايقاعه اياه بالفعل على وجه الوجوب ج ان يتقدم فعله على قوله المختص به
ويتاخر عنه من غير تراخ كما لو قال الطواف واجب من غير تراخ فيكون دالا على تخصيصه عن عموم المقتضى
من الفعل المقترن بما يدل على لزوم مثله لكل مكلف فيما بعد من الاوقات ما لم يرد الناسخ د ان يكون
يتراخى قوله المختص به من فعله فيكون حكم الفعل منسوخا عنه دون امته ه ان يكون القول مختصا بامته
ويتاخر عنه الفعل من غير تراخ فيجب العمل بالقول اذ لو تابعناه في الفعل لزم الغاء القول بالكلية ولو عملنا بالقول
لم يلغ الفعل لبقاء حكمه في حقه عليه السلام وكان فيه جمعا بين الدليلين فيكون اولى من الغاء احدهما بالكلية
و ان يتاخر الفعل عن القول المختص بنا متراخيا فيكون منسوخا عنا ويلزمنا حكم الفعل للتاسي ز ان تاخر القول
المختص بنا من غير تراخ فيكون دالا على ان حكم الفعل مختص به وان يتاخر القول المختص بنا متراخيا فيكون
حكم الفعل منسوخا عنا دون ح ان يتقدم المتناول له ولامته ويتعقبه الفعل المنافي فيدل على تخصيصه من
عموم ذلك القول ط ان يتراخى الفعل عن القول المتناول له ولامته فيكون حكم القول منسوخا عنه
ي ان يتاخر القول العام من غير تراخ فيدل على سقوط حكم الفعل عنه وعدم لزومه لامته يا ان يتاخر القول
العام متراخيا فيكون حكم الفعل منسوخا عنه وعن امته وان جهل تقدم احدهما على الاخر قدم القول لقوة دلالته
على الفعل والاقوى ارجح اما الاول فلان دلالة الفعل محتاجة الى القول من غير عكس والمحتاج اليه اقوى من المحتاج

المحتاج بالضرورة واما الثالث فظاهر ولان التناول القولي لنا معلوم لانه مقصود وتناول الفعل لنا غير معلوم

لانه كما يحتمل تأخره فيكون متناولا لنا كذا يحتمل تقدمه فلا يكون متناولا لنا والمعلوم مقدم على الملتبس

بمعلوم اتفاقا ﴿البحث الخامس﴾ الاقرب انه عم قبل النبوة لم يكن متعبدا بشرع احد والا لاشتهر ولافتخر به اربابه

وتمنع عموم دعوة من سبقه عليهم السلام او وصول شرعه اليه بالتواتر وركوب الدابة حسن عقلا وكذا اكل اللحم

المذكى اذ لا ضرر فيه وطوافه بالبيت لا يدل على وجوبه واما بعد النبوة فالحق انه كذلك واخطأ من زعم انه

متعبد بشرع ابراهيم عليه السلام او موسى او عيسى لانه عليه السلام اوحى اليه كما اوحى اليهم فشرعه اصل و

لم يجب رجوعه اليهم في الحوادث بل كان ينتظر الوحي وغضب على عمر حيث اطلع في التورية وقال لو كان موسى

حيا لما وسعه الا اتباعي ولانه لو كان لوجب علينا التعرف في الوقائع التاسي به في حفظ كتب الانبياء وقوله تعالى

فبهداهم اقتده امر بالاقتداء بالهدى المشترك كالتوحيد وشبهه وقوله انا اوحينا اليك كما اوحينا الى

نوح شبه الوحي بالوحي لا الموحى بالموحى وقوله تعالى يحكم بها النبيون يريد بعضهم والا لزم الكذب لان جميع الانبياء

لم يحكموا بالجميع **اقول** هذا من جملة فروع التاسي واعلم ان الناس اختلفوا في ان نبينا عليه السلام هل كان

متعبدا بشريعة احد ممن سواه من الانبياء عليهم السلام ام لا اما قبل النبوة فمنعه الاكثر واثبته قوم وتوقف

اخرون اما المنكرون فاحتجوا على ذلك بوجهين الاول انه لو كان متعبدا بشريعة احد منهم لوجب عليه الرجوع الى

علماء تلك الشريعة واستفتاؤهم والعمل بقولهم ولو حصل ذلك لنقل كما نقل سائر احواله واخلاقه صلوات الله

عليه واله ولما لم ينقل علمنا انتفاؤه وفيه نظر للمنع من الملازمة الاولى فانه يجوز ان يعلم احكام تلك الشريعة

بطريق الوحي من الله تعالى كما علم قصصهم واحوالهم الثاني انه لو كان متعبدا بشريعة احد لافتخر اهل تلك الشريعة بذلك

ولنسبوه الى انفسهم ولو ثبت ذلك لاشتهر وبطلان التالي دليل على بطلان المقدم احتج الاخرون بوجهين الاول ان

دعوة من تقدمه كانت عامة فوجب دخوله فيها الثاني انه عليه السلام كان يركب البهيمة وياكل اللحم المذكى ويطوف

بالبيت والجواب عن الاول بالمنع من عموم دعوة من تقدمه سلمنا لكن لا نم وصول تلك الدعوة اليه بطريق

تفيد العلم والظن الغالب وعن الثاني انه لا يدل على انه متعبد بشريعة احد في ذلك فان ركوب البهيمة حسن

عقلا ولانه طريق الى حفظها ونفعها بالاعلاف والسقي والحراسة من السباع الضارية وفعله لذلك لا للاذن فيه

شرعا وكذا اكله اللحم المذكى فانه حسن في العقل ايضا لانه نافع خال عن الضرر واما طوافه بالبيت على تقدير ثبوته

لا يدل على كونه واجبا شرعا بل على انه عادة وفيه شرف لبيت الله تعالى على انه ما نقل انه تعبد بشرع من تقدمه واما بعد ثبوت نبوته عليه السلام

فالجمهور من المعتزلة وكثير من الفقهاء منعوا منه واثبته بعض الفقهاء الا فيما يرفعه الدليل الناسخ ثم اختلف
هؤلاء فقال بعضهم انه كان متعبدا بشرع ابراهيم ع وقال آخرون بشرع موسى ع وقيل بشرع عيسى ع والكل باطل لما بينا
والحق ان يقال اما ان يكون مراد القائل بتعبده عليه السلام بشرع من قبله انه كان يوحى الى نبينا عليه السلام مثل
ما يوحى الى غيره من الاحكام او انه كان مامورا باقتباس الاحكام الشرعية من علمائهم وكتبهم فان كان الاول فاما
في كل شريعتنا او بعضها الاول معلوم البطلان لمخالفة شرعنا لما تقدم من الشرائع في كثير من الاحكام وان كان البعض
فهو مسلم لكن لا يستلزم اطلاق كونه عليه السلام متعبدا بشرع غيره لان ذلك يوهم التبعية بالغير في الشرع مع انه اصل في
نفسه لانه تعالى اوحى اليه كما اوحى الى غيره واما الاحتمال الثاني وهو انه كان مامورا باقتباس الاحكام من كتبهم وعلمائهم
فهو باطل قطعا لانه عليه السلام لم يرجع اليهم في شيء من الوقائع والحوادث والا لنقل بل كان ينتظر الوحي ولانه لو كان
يراجع كتبهم وعلمائهم في شيء من الاحكام لما غضب على عمر لما رآه يطالع في التورية وقال لو كان موسى حيا لما وسعه الا
اتباعي ولانه كان يجب علينا حفظ الكتب السابقة والتفكر في معانيها والرجوع اليها عند وقوع الحوادث وتعرف
احكامها لوجوب التاسي به والتالي باطل بالاجماع احتجوا بقوله تعالى فبهداهم اقتده امر نبينا عليه السلام
بالاقتداء بهداهم وقوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده وقوله تعالى انا انزلنا التورية فيها
هدى ونور يحكم بها النبيون وقوله تعالى واتبع ملة ابراهيم حنيفا وقوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا
والجواب عن الآية الاولى انه امره بالاقتداء بالهدى المضاف الى كلهم وهو الهدى الذي اشترك الجميع
فيه وذلك انما هو ما يتعلق بالاصول كالتوحيد والعدل دون الاحكام الفرعية التي هي معرضة للنسخ
والتغيير وعن الثانية ان مقتضاها تشبيه الوحي بالوحي لا تشبيه الموحى به بالحكم الموحى به وعن الثالثة ان
ان قوله يحكم بها النبيون يمتنع حمله على ظاهره من حكم كل الانبياء عليهم السلام بكل ما في التورية لما علم من مخالفة
اكثرهم لكثير مما فيها فوجب التخصيص لما في التورية بان يكون المراد يحكم ببعضها النبيون وهو مسلم لاشتمالها
على التوحيد والعدل وتحريم الظلم وامثال ذلك مما يشترك فيها الشرائع او في الانبياء بان يكون المراد بهم
بعض النبيين وح لا يدل على دخول نبينا عليه السلام في ذلك البعض وعن الرابعة انه محمول على امره بالاتباع
في الاصول بدليل قوله عقيب ذلك وما كان من المشركين ولان شريعة ابراهيم ع كانت مندرسة فكيف يكون
مامورا بها وعن الخامسة انها تدل على انه وصى محمدا صلى الله عليه وآله بما وصى به نوحا والنبيين من امرهم باقامة الدين
وعدم التفرقة فيه وغير ذلك من كليات الشرائع كما تقدم قال المصنف البحث السابع في النسخ وفيه مباحث الاول النسخ لغة

الابطال وعرفا رفع حكم الشرعي بدليل شرعي متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فالحكم شامل الوجودي
والعدمي وخرج بالشرعي الشرع المبتداء الرافع لحكم عقلي والعجز لارتفاع الحكم بالعقل لا بدليل شرعي وخرج بالمتاخر
الاستثناء والشرط والصفة ونحوها على وجه لولاه لكان ثابتا نهي الله عن مثل فعل ما مور به لانه لولم يكن هذا النهي
لم يكن مثل حكم الامر ثابتا وهل هو رفع او بيان انتهاء مدة الحكم القاضي ابوبكر على الاول لتعلق الخطاب بالفعل ولا بعد
لذاته فالمعدوم هو الناسخ وابو اسحق على الثاني اذ ليس انتفاء الباقي بطريان الحادث اولى من العكس في كون الطاري متعلق
السبب بزواله وتجويز كثرته يبطل بامتناع اجتماع الامثال ولان خطابه تعالى كلامه وهو قديم ولانه تعالى ان علم
الدوام فلا نسخ والا انتهى الحكم لذاته والجواب يجوز ان يكون اولى من غير علم السبب في الخطاب عند نا حادث
وما يتعلق عليه ثم يرفعه بالناسخ اقول لما فرغ من البحث عما يفيد معرفة ثبوت الحكم الشرعي بحث عما يفيد معرفة
زوال ذلك الحكم بعد تحققه وهو النسخ ولما كان التفصيل مسبوقا بالتصور بدا بذكر تعريف النسخ وعقبه
بذكر اقسامه واحكامه واعلم ان لفظ النسخ لغة عبارة عن الابطال على الاعدام يقال نسخت الريح الآثار
في القدم اي ازالتها وابطلتها ونسخت الشمس الظل عند توهم انتقاله من موضع الى آخر ويستعمل ايضا في
النقل والتحويل يقال نسخت الكتاب الى آخر عند نقل ما فيه اليه وحكايته ومنه تناسخ الارواح الذي هو
عبارة عن انتقالها من بدن الى آخر وتناسخ المواريث عبارة عن انتقالها من وارث الى آخرها فقال القاضي والغزالي
مشترك بينهما وقال ابو الحسين البصري انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني وبعكسه قال القفال والمصنف تابع
وافق ابا الحسين وهو الحق لما عرفت من ترجيح المجاز على الاشتراك عند التعارض ومن ان الازالة اعم
من النقل لانه عبارة عن عدم صفة وحصول اخرى والازالة عدم مطلقا والمطلق اعم من المقيد ووضع
اللفظ للاعم اولى لما تقدم واما بحسب عرف الاصوليين فقد عرفه المصنف تابعا للامدي بانه رفع حكم شرعي بدليل
شرعي متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فالرفع جنس وباضافته الى الحكم خرج رفع الذوات والصفات الحقيقية
والحكم شامل الوجودي كالوجوب والندب والعدمي كالتحريم والكراهة وتقييد الحكم بالشرعي يخرج الشرع
المبتداء الرافع لحكم العقل من البراءة الاصلية ويندرج في الحكم الشرعي ما استفيد من خطاب الشارع منطوقا
ومفهوما وصاديا وفحواه وما استفيد من فعل الرسول عليه السلام وتقييده بالمتاخر عنه يخرج ارتفاع
الحكم بما يقارن الدليل الشرعي الدال عليه من الامور المتصلة به كالاستثناء والشرط والصفة والغاية
وقوله على وجه لولاه لكان ثابتا نهي الله عن مثل فعل ما امر به كما لو قال صوموا يوم الجمعة ثم قال

لا تصوموا يوم الجمعة فانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا الان مقتضاه صيام يوم الجمعة لا صيام
كل جمعة اذ الامر لا يدل على التكرار كما تقدم وفيه نظر فان رفع الحكم بالعجز لا يسمى نسخا الا ان المركب
نسخا وهو ممنوع وقد اعترف المصنف بذلك فيما تقدم من جواز التخصيص بالعقل سلمنا لكن لا نسخ
بالقيد المذكور لان دلالة العقل عليه لا تمنع من دلالة الشرع عليه وهو ظاهر من قوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها وقيد المتاخر لا يخرج الصفة والاستثناء والشرط والغاية لانها تقع متاخرة لكنها ليست متراخية
ومطلق التاخير لا يدل على التراخي ولان هذا المخصص لا يتضمن رفع الحكم الشرعي بل يدل على ان المخرج
بها غير مراد من الخطاب فلا يحتاج الى قيد يخرجها منه وقوله رحمه الله تعالى نعم يخرج بقولنا على وجه لولاه لكان
ثابتا نهي الله تعالى عن مثل فعل ما امر به ممنوع لانه ليس فيه رفع حكم شرعي اذ الامر بالشيء لا يدل على التكرار
بحيث يكون النهي عن مثله نسخا ولولا القيد المذكور وقد ذكر صاحب الاحكام ان هذا القيد ذكر للاحتراز عما
اذا ورد الخطاب بحكم موقت ثم ورد الخطاب عند تصرم ذلك الوقت بحكم يناقض الاول كما لو ورد قوله عند
غروب الشمس كلوا بعد قوله ثم اتموا الصيام الى الليل فلانه لا يكون نسخا للخطاب الاول حيث انا لو قدرنا
عدم الخطاب الثاني لم يكن حكم الخطاب الاول ثابتا لكونه منتهيا بالغروب وضعف هذا ابين مما ذكره وايضا كان ينبغي تقييد رفع الحكم بقوله لا لعذر
ولا انقضاء الحد فيه طرده برفع وجوب الصوم عن الحائض والمسافر والمريض وتحريم اكل الميتة في المخمصة لانه ليس
نسخا مع صدق الحد المذكور عليه ونقل الشيخ رفع الحكم بعد ثبوته يعني ان خطاب الله تعالى تعلق بالفعل بحيث
لولا طريان الناسخ لبقي وانه زال بطريان الناسخ او بيان انتهاء مدة الحكم ومعنى ان حكم الخطاب الاول انتهى لذاته
وفي ذلك الوقت وحصل بعده حكم اخر واختار القاضي ابو بكر على الاول لان الحكم تعلق بالفعل
فلا ينعدم لذاته والا لما وجد فلا بد ان يكون منعدما بطريان الناسخ
لمضادته اياه واختار ابو اسحق الاسفرائني على الثاني واحتج عليه بوجوه الاول ان لو بقي حكم
الاول بنفسه لما ارتفع اصلا لان ارتفاعه حينئذ لا يكون الا بطريان الضد وهو محال لان المضادة ثابتة من
الجانبين فكما ان الطارئ ضد للباقي كذا الباقي ضد للطارئ فلو عدم الطارئ الباقي من غير عكس لزم الترجيح من غير مرجح
وانه محال فان قلت لا نم لزوم الترجيح من غير مرجح من اعدام الطارئ الباقي وانما يكون كذلك ان لو لم يكن الطارئ اقوى
من الباقي اما على ذلك التقدير وهو الواقع فلا وبيانه ان الطارئ يتعلق السبب اقوى من منقطعه والقوة
موجبة للرجحان ولجواز كون الطارئ اكثر افرادا من الباقي فيترجح عليه من هذا الوجه قلت يمنع من قوة الطارئ

قوله فلان منقطعا ... الثاني من ان الكلام في ... الثاني مستلزم للثاني

على الباقي قوله لانه متعلق السبب قلنا والباقي ايضا متعلق السبب لما ظهر في قلنا والباقي ايضا تشعر على كلام
من ان علة احتياج الاثر الى المؤثر انما هي الامكان وهو وصف يشترك فيه الحادث والباقي قوله ويجوز كون الحادث
اكثر افرادا من الباقي ممنوع لاستحالة اجتماع الامثال الثاني ان حكم الله تعالى خطابه على ما تقدم وخطابه كلامه وهو قديم
فلا يصح عدمه الثالث ان الله تعالى اما ان يعلم دوام الحكم او يعلم انقطاعه فان كان الاول استحال النسخ لاستحالة
انقلاب علمه تعالى جهلا وان كان الثاني انتفى الحكم لذاته لا بطريان الضد هو المطلوب والجواب عن الاول انه يجوز كون
الحادث اقوى من الباقي وان لم يعلم سبب قوته وح لا يلزم من اعدامه اياه الترجيح من غير مرجح وابطال استناد قوته
الى اختصاصه بتعلق السبب او بكثرة افراده لا يستلزم ابطال قوته مطلقا فان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام
وعن الثاني ان خطاب الله تعالى عندنا حادث وليس هو نفس الحكم بل دليلا عليه وعن الثالث ان الناسخ انما يعلم
عالم انقطاعه ولكن لا يلزم من ذلك انتفاء الحكم وانقطاعه بنفسه لاحتمال علم الله تعالى بانتهائه وانقطاعه برفع
الناسخ اياه قال البحث الثاني النسخ جائز عقلا وواقع سمعا لامكان اشتمال الفعل على المصلحة في وقت دون آخر
وللقطع بثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وآله وللاجماع على كون شرعه ناسخا لما تقدم واحتجاج اليهود بان موسى عليه السلم
ان بين دوام شرعه بطل النسخ وان اقتضى الفعل مرة ان لم يبين [illegible] وجب نقل المتواتر ان بين وبقوله تمسكوا با
لسبت ابدا وبان الفعل ان كان حسنا امتنع النهي عنه او قبيحا امتنع الامر به وهو ضعيف لاحتمال ذكر ابدا اسما لا قوام
لانقطاع تواتر اليهود حيث استاصلهم بختنصر الا من شذ وقول موسى عليه السلم يكن للابدية قد يراد به الزمان المتطاول
كما في التورية يستخدم العبد ست سنين ثم يعتق في السابعة فان ابى فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي
موضع آخر يستخدم خمسين سنة ثم يعتق وكون الفعل حسنا او قبيحا قد يختلف باختلاف الازمان والاحوال
المتجددة وهو معارض بوقوع النسخ عندهم كما في البقرة التي امر بذبحها فانه جعلها موبدا عليهم ثم نسخه
امر [illegible] وقيل كل يوم بكرة وعشية ثم نسخ اقول الكتاب [illegible] انه السبب ممكن عقلا وواقع سمعا خلافا
لابي مسلم بن بحر الاصفهاني في الثاني ولبعض اليهود فيهما لنا على الاول ان الاحكام الشرعية اما ان تكون معللة بمصالح
والاعراض كما يقوله اصحابنا والمعتزلة او لا كما يقوله الاشاعرة وعلى التقديرين فالنسخ ممكن اما على قولنا فان ما
يختلف باختلاف المكلفين واوقاتهم واحوالهم فيكون الفعل مصلحة لبعض المكلفين فيامر به ومفسدة لبعضهم فينهاه عنه
او مصلحة للمكلف في وقت معين فيامر به في ذلك الوقت [illegible] في الثاني واما على قول المجبرة فظاهر لانه تعالى الحكم فيفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد [illegible] لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وعلى الثاني بوجهين احدهما انا نقطع بنبوة محمد صلى الله عليه وآله

بالبراهين القاطعة والادلة الواضحة وذلك ملزوم لتحقق النسخ وثانيهما اجماع الامة فانهم لا يختلفون
في وقوع النسخ في الاحكام كما في نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة وعدة الوفاة من الحول بالاعتداد
باربعة اشهر وعشرة ايام وان شريعة محمد صلى الله عليه وآله ناسخة لما تقدمها من الشرائع احتجت اليهود بوجوه الاول
ان موسى عليه السلام بين دوام شرعه ومتى كان كذلك استحال نسخه اما الاول فلانه لو لم يبين دوام شرعه لكان اما ان يبين
انقطاعه او لا يبين شيئا منهما والاول باطل والا لنقل متواترا لانه مما تتوفر الدواعي على نقله ولما لم ينقل متواترا علم
انتفاؤه والثاني باطل ايضا والا لاكتفي من شرعه بالمرة الواحدة لما تقدم من ان الامر لا يدل على التكرار وهو باطل اجماعا
ولعدم قبول النسخ واما الثاني فلانه نبي معصوم وبيانه الدوام مع عدمه تلبيس فلا يجوز عليه الثاني قول موسى
تمسكوا بالسبت ابدا وقوله حجة والابد عبارة عما لا يتناهى في جانب المستقبل فيستحيل نسخه الثالث ان الفعل المأمور به
شرعا ان كان حسنا امتنع النهي عنه لان النهي عن الشيء ملزوم لقبحه وان كان قبيحا استحال كونه مأمورا به وهو خلاف
المقدر والجواب عن الاول المنع من بيانه دوام شرعه والمدعى انه بين انقطاعه ولا يلزم نقله متواترا اما الاول فلان
اليهود انقطع فان بخت نصر قتل اكثرهم ولم يبق منهم الا شذاذ لا يبلغون حد التواتر واما ثانيا فلجواز كون بيان الانقطاع
على سبيل الاحاد لا متواترا لعدم توفر الدواعي على نقله ونحن الآن المانع من صحة النقل المذكور ولا يمكن دعوى
تواتره لما بينا من انقطاع تواتر اليهود وسلمنا لكن الابد يطلق على الزمان المتطاول وقد ورد في التوراة كما في قوله يستخدم العبد ست
سنين ثم يعتق في السابعة فان ابى العتق فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع آخر منها يستخدم خمسين سنة
ثم يعتق فلو كان المراد بالابد المدة المذكورة فهو المدعى وان كان حقيقة لزم النسخ وهو المطلوب وعن الثالث ان الفعل
المأمور به حسن عند الامر به قبيح عند النهي عنه فان الحسن والقبح قد يكونان ذاتيين للافعال وقد يكونان عرضيين
يختلفان بحسب اختلاف الاوقات والاحوال والمكلفين كما تقدم وما يعرض له النسخ والتغيير في الشرائع من قبيل القسم
الثاني خاصة وما كان من قبيل القسم الاول فنسخه محال لما ذكره كحسن الصدق النافع والعدل وقبح الكذب الضار والجور وهذا انما
عند اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة فلا يقولون بكونهما ذاتيين لشيء من الافعال فيصح عندهم انقلاب كل حسن
قبيحا وبالعكس فلا استحالة في ان يصير المأمور به في وقت منهيا عنه في آخر ثم يعارض اليهود بان النسخ قد وقع
في شرعهم كما في البقرة التي امر ابنا اسرائيل حيث قال يكون ذلك ابدا ثم انقطع التعبد بذلك عندهم وفي السفر الثاني
من التوراة قربوا الي في كل يوم خروفين خروفا غدوة وخروفا عشية قربانا دائما لاحقابكم ثم نسخ عنهم واعلم ان الحجة
الاولى الى تقدير صحتها انما تدل على استحالة نسخ شرع موسى والثانية على امتناع نسخ التعبد بالسبت فهما لا توجبان

استحالة النسخ مطلقا قال البحث الثالث في القرآن ما هو منسوخ خلافا لأبي مسلم بن بحر الأصفهاني لنا آية العدة
وتقديم الصدقة على المناجاة وثبات الواحد للعشرة والقبلة واحتج بقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا
من خلفه واعتذاره ببقاء حكم العدة في الحامل ولأن الغرض في تقديم الصدقة التمييز بين المؤمنين والمنافقين فلما حصل
زال التقييد وبقاء الاستقبال لبيت المقدس عند الاشتباه باطل لأن الذي ذكرتم تقدم من كتب الله تعالى ما يبطله ولا
يأتيه ما يبطله من بعده وعدة الحامل بوضع الحمل سواء كان في سنة أو أقل فحول السنة عدة زال بالكلية وكون
الصدقة للتمييز يقتضي كون الصحابة بأسرهم منافقين غير علي عليه السلام فإنه لم يتصدق سواه وهو باطل والاستقبال
إلى البيت المقدس كغيره عند الاشتباه فالخصوصية التي تعبدنا بها زالت بالكلية أقول اتفق الأمة على
وقوع النسخ في القرآن العزيز وخالف في ذلك أبو مسلم بن بحر الأصفهاني لنا وجوه الأول أنه تعالى أمر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد
حولا حيث قال والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا الثاني أنه تعالى أمر بتقديم
الصدقة على المناجاة بقوله يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ ذلك الثالث
أنه تعالى أمر بثبات الواحد للعشرة بقوله إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله
تعالى الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين الرابع أنه تعالى
أمر بالتوجه إلى بيت المقدس في الصلاة ثم نسخ ذلك بإيجاب التوجه إلى الكعبة بقوله عز من قائل فول
وجهك شطر المسجد الحرام وفيه نظر لأن التوجه إلى البيت المقدس لم يكن واجبا بالقرآن إذ ليس فيه ما
يدل عليه بل بالسنة وح لا يكون إيجاب التوجه إلى المسجد الحرام بالآية المذكورة إلا ناسخا لكون بعض
القرآن منسوخا احتج أبو مسلم بقوله تعالى في صفة كتابه العزيز لا يأتيه الباطل من بين
يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد أتاه وهو خلاف مدلول الآية واعتذر عن الوجوه المذكورة أما عن
الأول فبأن حكم الاعتداد بالحول لم يزل بالكلية فإن الزوجة لو كانت حاملة ومدة حملها حول لاعتدت
به وإذا بقي الحكم في بعض الصور كان تخصيصا لا نسخا وأما عن الثاني فلأن وجوب الصدقة إنما زال لزوال
سببه وذلك أن الغرض من هذا الأمر تمييز المؤمنين عن المنافقين بالامتثال وعدمه فلما حصل ذلك
الامتياز ارتفع ذلك الحكم لارتفاع سببه وأما عن الثالث فيمكن أن يقال إن حكمه باق إذ لو كانوا
أبطال الأمر المائتين في غاية الجبن والضعف بحيث تقاعدوا عن مقاومة العشرين وجب الثبات ويكون
تخصيصا وعن الرابع بأن حكم التوجه إلى بيت المقدس لم يزل بالكلية لجواز التوجه إليه عند الاشتباه

او العدد فيه وتخصيص لا نسخ والجواب عن حجته ان المراد بالاية والله اعلم انه لم يتقدمه من الكتب
الالهية ما يقتضي بطلانه ولا ياتيه من بعده منها ما يبطله لا ما توهمه ابو مسلم من عدم تطرق النسخ اليها منه
وعن احتجاجه الاول بان عدة الحامل تنقضي بابعد الاجلين من وضع الحمل ومضي اربعة اشهر
وعشرة ايام سواء كان ذلك في اقل من الحول او ازيد ان امكن فالاعتداد بخصوصية الحول زال بالكلية وعن
الثاني بانه لو كان الفرض ما ذكره لزم كون اكابر الصحابة غير امير المؤمنين عليه السلام منافقين وهو باطل اتفاقا
وعن الثالث بعد تسليمه ان خصوصية العدد زال بالكلية لتحقق الحكم في غيره كما لو فرض زيادة الضعفاء
على المائتين والحال كما ذكره وعن الرابع بان التوجه الى بيت المقدس بحال الاشتباه ليس مقصودا لذاته بل
لتحقق الميل الى التوجه الى الكعبة فهو مساو لغيره من الجهات وما كان مختصا ببيت المقدس حال الاشتباه عن غيره
من الجهات زال بالكلية **قال** البحث السابع في شرائط النسخ وهي الاستمرار فان المنقطع لا ينسخ وصحة تغيره
كالقيام والقعود ووجوه التصرف والنفع والضرر لا ما وجب استمراره اما لكونه لطفا لا يتغير كالمعرفة او لكونه
على صفة هو عليها لا تتغير كالانصاف وقبح الكذب والجهل وثبوت المنسوخ والناسخ بالشرع وتأخر الناسخ وعدم
توقيت الفعل بغاية معلومة كاتموا الصيام الى الليل لا بالمجهول كقد دوموا عليه الى ان انسخه عنكم ووقوعه
في الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال ولا يشترط تناول لفظ المنسوخ للمنسوخ لشمول علم استمرار الحكم
فيه بظاهر الخطاب او بقرينة ثم النسخ قد يكون لا الى بدل فيشترط وجود لفظ يدل على الزوال وقد يكون الى
بدل مضاد فيكفي ثبوت المضاد وقد يكون الى مخالف كنسخ عاشوراء برمضان وسائر الحقوق بالزكوة فيشترط
وجود ما يدل على زوال الاول لعدم التنافي بين الحكمين **اقول** شرائط النسخ تارة يتعلق بالمنسوخ وتارة بالناسخ
اما الاول فامور احدها ان يكون الحكم مستمرا فانه لو كان منقطعا او مقيدا بمرة واحدة او مطلقا لم يكن نسخه
نسخا وان يكون مما يصح تغيره كالقيام والقعود الذين كل واحد منهما في حالة واجبا وفي حالة حراما وفي حالة
مباحا كما في الصلوة والخروج منها ووجوه التصرف كالبيع المحرم وقت النداء المباح في غيره وكالنفع والضرر فان
الشيء قد يكون نافعا في وقت كالاكل عند السغب وضارا في غيره كالاكل عند الشبع ولا يتحقق النسخ فيما يجب
استمراره اما لكونه لطفا مطلقا كمعرفة الله تعالى او لكونه على صفة هو عليها لازمة له كوجوب الانصاف فانه
معلل بصفة الانصاف وكقبح الكذب والجهل فانهما معللان بعدم مطابقتهما للمتعلق وهي صفة لازمة
لهما وكذا فيما يكون موقتا بغاية معلومة مثل واتموا الصيام الى الليل اما المقيد بغاية مجهولة فيتحقق النسخ فيه

مثل ان يقول دوموا على الفعل ابدا الى ان انسخه عنكم وكقوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت
او يجعل الله لهن سبيلا المنسوخ بقوله عم قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم
الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال وصورها ودون العقلية فان الصلوة الى بيت المقدس وصورتها
لم يرتفع بالناسخ لامكان وقوعها وانما ارتفع وجوبها ورفع حكم البراءة الاصلية بايجاب الصلوة مثلا ... لا يسمى
نسخا ولا يشترط تناول لفظ المنسوخ للحكم الذي دل الناسخ على رفعه بمعنى ان يكون موضوعا له او هو جزء
او ملزومه بل لو علم استمرار الحكم بقرينة خارجية عن الخطاب يستوي ما علم استمرار الحكم فيه من ظاهر الخطاب في
صحة ورود النسخ عليه الا ترى ان الامر لا يقتضي التكرار مع انه لو دلت على ارادة التكرار
منه ثم دل دليل على رفع الحكم عن بعض المرات لكان نسخا اتفاقا مع عدم تناول اللفظ له واما الثاني فيشترط
في الناسخ ان يكون دليلا شرعيا لا عقليا فان ارتفاع الحكم بموت المكلف وعجزه لا يسمى نسخا وان يكون متراخيا عن المنسوخ والا
لكان تخصيصا للاعرفنتي في شرح حد النسخ وان لا يراد بالناسخ غير ما اريد بالمنسوخ والا لزم الابتداء ولا يشترط ان يكون
الى بدل كان مضادا للحكم الاول كمن يدل ثبوته على رفع مضادة كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى ...
كان مثله غير مضاد كنسخ صوم عاشوراء بصوم شهر رمضان وكنسخ سائر الحقوق بالزكوة لم يكف في نسخ الحكم
الاول لعدم التنافي بينهما بل يشترط ما يدل على رفعه قولا كان او فعلا او تركا قال البحث الخامس يجوز نسخ الشيء
قبل فعله اجماعا فان العاصي والكافر مخاطبان بالناسخ والمنسوخ وهل يجوز نسخه قبل حضور وقته المعتزلة على
المنع خلافا للاشعرية لنا لو جاز ذلك لزم البداء اذ شروط البداء اربعة وهي اتحاد الفعل والوجه والوقت والمكلف
وهي ثابتة هنا ولان الفعل بالنسبة الى ذلك الوقت ان كان حسنا استحال النهي عنه او قبيحا فيستحيل الامر به ولا
يمنع اتحاد المتعلق لتناول النهي مثلا متناول الامر بالاعتقاد والنهي بالفعل لانا نقول انهما ان
يستحيل كون احدهما مصلحة في وقت والاخر مفسدة فيه والامر الاول بينا ولهما فكذا النهي والامتناع التميز بينهما
فيستحيل الامر باحدهما والنهي عن الاخر واما تناول الامر بالاعتقاد فليس كذلك لان الامر يتناول الفعل ولو سلم فلا
لتغاير متعلق الامر والنهي احتجوا بان ابراهيم عليه السلام امر بالذبح ولم يفعل للفداء ولان السيد قد يامر عبده ...
بشرط ان لا ينهاه ولا استحال كون الفعل والامر مصلحة قبل النسخ لم تغير مصلحة الامر خاصة فالجواب بالمنع من
امر ابراهيم عليه السلام بالذبح لقوله تع قد صدقت الرؤيا لانه امر بمقدماته وهو مع ظن الامر به بلاء عظيم و...
عزمه انه يؤمر بالذبح سلمنا لكن قد ورد انه ذبح لكن الله كان يوصل ما يقطعه والسيد انما يحسن منه ...

منسوخ

البداء عليه تعالى لانه تعالى وحسن الامر تابع لحسن الفعل **اقول** اتفق القائلون بجواز النسخ على جواز نسخ الشيء
بعد التمكن من فعله وحضور وقته سواء فعل او لم يفعل لجواز كون الفعل مصلحة في وقت فيامر به وفي
الاخر مفسدة فينهى عنه والمطيع والعاصي متساويان في تناول الخطاب الناسخ والمنسوخ لهما وسواء كان العاصي كافرا
او فاسقا لما تقدم من بيان كون الكفار مخاطبين بفروع الشريعة واختلفوا في جواز نسخه قبل حضور وقته كما اذا قال الشارع
في اول النهار صلوا عند غروب الشمس شيئا ثم نسخ فمنعه اصحابنا اجمع ومعظم المعتزلة وابو بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي
وبعض الحنابلة وجوزه الاشاعرة واكثر الشافعية واختاره العلامة طاب ثراه الاول هو الحق لنا وجهان الاول لو جاز ذلك يلزم البداء
اعني ظهور حال الشيء بعد خفائه عليه تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان شرط البداء التي يتحقق معها
اربعة اتحاد الفعل ووقته ووجهه والمكلف به وهي متحققة في صورة النزاع فيجب تحققه واما بطلان التالي فلاستحالة
الجهل على الله تعالى وفيه نظر فان المراد باتحاد الفعل ان كان اتحاده مع اتحاد جميع مشخصاته استغنى عن ذكر اتحاد الوقت
ولا احتياج الى ذكر المكلف لاتحاد الفعل باتحاد الثاني الفعل الماهي بان كان مصلحة لاستحالة النهي عنه لما
يتضمن من تفويت المصلحة الباعثة على المأمور به ولا علة لتلك المصلحة وهي ثابتة فيجب استمرار الطلب وعدم
يستحيل النهي عنه وان كان مفسدة استحال الامر به لكن الوجه من المصلحة والمفسدة لا استقلال لهما بالاولى وجهه في
نفسه يقتضي وجوبه اعترض المانع من اتحاد متعلق الامر والنهي عين الفعل لجواز ان يكون متعلق النهي غير متعلق الامر
وان متعلق الامر اعتقاد وجوب الفعل والعزم عليه ومتعلق النهي نفس الفعل واجيب عن الاول بانه بعد تسليم
اتحادهما عنده في الامور الاربعة فيستحيل كون احدهما مصلحة والاخر مفسدة فيكون الامر بالاول بهما او لا بهما على
سبيل البدل لا الجمع لاستحالة الجمع بين المثلين ولان المكلف لا يتمكن باحدهما عن الاخر فكونه مامورا باحدهما وفي نهيه
عن الاخر في وقت يوجب تكليف ما لا يطاق وعن الثاني ان لفظ المأمور به كالصلوة مثلا ظاهر في نفس الصلوة واستعماله
في اعتقاد وجوبها او العزم عليها خلاف الظاهر من دون القرينة وقد تقدم بيان استحالته سلمنا لكن خرج ذلك
عن محل النزاع لان تعلق الامر ح امر مغاير لتعلق النهي والنزاع انما هو فيما اذا اتحد متعلقهما في الامور الاربعة
المذكورة احتج الخصم بوجهين الاول انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلان ابراهيم عليه السلام كان مامورا بذبح
ولده اسمعيل بدليل قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابت افعل ما تؤمر وقوله ان
هذا لهو البلاء المبين ولم يذبح بقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم ولو كان الذبح لما احتاج الى الفداء وذلك دليل النسخ لاستحالة
اخلاله عليه السلام بالواجب واما الثاني فلان الثاني انه يحسن ان ينهى السيد لعبده حفظا له من التواني بشرط

الا انها لسن خياطته وكذا يحسن عن الشارع الثالث ان الفعل المامور به في الوقت المعين وقد يكون مصلحة
والامر به كذلك قبله ثم يزول مصلحة الامر خاصة في وقت آخر ويتضمن مفسدة فيحسن النهي عنه وان كان الفعل
المامور به مصلحة في وقتي الامر والنهي وان كان الفعل المامور به مصلحة في وقت الامر مفسدة والجواب
الاول بالمنع من امر ابراهيم عليه السلام بالذبح بل انما كان مامورا بمقدماته من الاضجاع واخذ المدية ونحو ذلك مع حصول
الظن الغالب بانه مامور بالذبح بلا ريب ويؤيده قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولو فعل بعض ما امر به يقال قد
بعض الرؤيا والفداء لا يدل على انه كان مامورا بالذبح حقيقة بل جاز عما حصل في ظنه من امره بالذبح سلمنا الذبح لكن نمنع
انه لم يذبح فقد روي انه عليه السلام ذبح وكلما قطع شيئا عاد ووصله الله تعالى فان قلت لو كان قد ذبح لما احتاج
الى الفداء قلت لا نم وذلك لان الفداء ليس عن نفس الذبح بل عن ازهاق الروح وابطال الحياة المترتبين عليه وعن
الثاني بالمنع من الملازمة وظاهر انه علة حسن النهي ذلك من السيد لجواز البداء عليه ويجوز ظهور مفسدة
في المامور به وذلك ممتنع في حقه تعالى لكونه عالما بكل معلوم وعن الثالث ان الامر انما يحسن باعتبار حسن الفعل المامور
واذا فرضت مصلحة الفعل باقية كان حسنه باقيا ايضا فاستلزام الامر المفسدة مع بقاء مصلحة الفعل يوجب رفع
الامر لا النهي عن الفعل لان فيه تفويت تلك المصلحة والمفسدة المذكورة يتضمن النهي عما امر به وان كان الشارع
من ذلك وهو نسخ الشيء قبل فعله فانه اعم من كونه بالنهي عنه او اباحة تركه والجواب ان الاشاعرة ذهبوا الى ان
الامر انما يتوجه على المامور عند مباشرة الفعل المامور به وههنا صرحوا بان الامر كان موجودا قبل الفعل ومصلحة
ثم صار مفسدة قبل الفعل ايضا قالوا ان الامر السابق على الفعل اعلام واخبار المكلف بانه مكلف بالفعل في وقته
فيلزمهم الكذب على الشارع بتقدير نسخه قبل ذلك الوقت قال البحث السادس يجوز نسخ الشيء لا الى بدل كاية
تقديم الصدقة على المناجاة وقوله تعالى نات بخير منها او مثلها لا يدل على وقوعه لجواز كون العدم خيرا من ثبوت الحكم
في وقت نسخه او لان المراد بخير منها في اللفظ لانه والله اعلم هنا ويجوز النسخ الى الاثقل كما نسخ الصوم الناسخ لتخيير بينه وبين
الفدية والحبس منسوخ بالجلد والرجم وصوم عاشوراء بصوم رمضان قالوا الخير الاخف قلنا بل الاكثر
ثوابا ويجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس لانهما عبادتان لا تلازم بينهما وقد وجد في الاعتداد
بالحول والرجم للشيخين ويجوز نسخ الامر المقيد بالتابيد لانه كالعموم القابل للتخصيص ولان شرط النسخ
الدوام ولا تعاند الشيء وشرطه والخبر ان امتنع تغيره كحدوث العالم امتنع نسخه والا جاز مثل
عمرته نوحا الف سنة ثم يقول من بعد الف سنة الا خمسين عاما والكذب غير لازم لان الناسخ دل على ان المراد

البعض كما دل النهي الناسخ للامر على ان المراد بالامر البعض وامتنع مثل اهلك الله عادا ولم يهلكهم لانه
المخبر عنه ويجوز نسخ الاخبار عن الشيء علانه لا استبعاد في ان يزيل الله تعالى عنا التكليف بالاخبار عن
الشيء حتى يحرم عند التوحيد كما منع الجنب القران وصدق الخبر لا يمنع من زوال التعبد به اذا اشتمل على
مفسدة ولا يجوز نسخها بالاخبار بنقيضه مع امتناع تغايره والعلم الذي علم وجوبه لكونه مصلحة لا تتغير
كالمعرفة لا يجوز نسخه ويجوز في غيره اذا اشتمل على وجه قبيح اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى
يجوز نسخ الشيء لا الى بدل خلافا لقوم لنا انه يجوز اشتمال المنسوخ حال النسخ على مفسدة فيجب رفعه فاذا لم
يشتمل البدل على مصلحة لم يجب اثباته ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فلان وجوب تقديم الصدقة
امام مناجاة الرسول عليه السلام المستفاد من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي
نجواكم صدقة منسوخ من غير بدل اتفاقا واما الثاني فظاهر احتج المانع بقوله تعالى ما ننسخ من اية او
ننسها نأت بخير منها او مثلها والجواب ان عدم الحكم قد يكون خيرا ولانه لا يوصف من ثبوته في وقت
اذا اراد الله بالخير ما هو اكثر ثوابا او نقول ان المراد نسخ لفظ الاية ولهذا قال نأت بخير منها او مثلها وليس للحكم ذكر فيكون المراد ما هو انفع
منها او مثلها في حسنه الفضا ولا ونظر من حيث ان العدم شر فلا يكون خيرا ولانه لا يوصف بكونه ماتيا به لتحصيله بالفاعل
ولعدم الفائدة في ذلك لان كل احد يعلم ان رفع كل شيء يوجب تحقق نقيضه ولانه رتب الاتيان على النسخ الذي
هو رفع الحكم فيجب مغايرته الثانية يجوز نسخ الشيء الى اثقل منه خلافا لبعض الشافعية وجوزه قوم ومنعوا
من وقوعه لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلانه تعالى في ابتداء الاسلام خير المكلفين بين صوم شهر رمضان
والفدية بالمال ثم نسخ ذلك التخيير بتعيين الصوم وهو اشق ولانه اوجب الحبس في البيوت والتعنيف حدا
على الزنا ثم نسخ ذلك بالضرب بالسياط والجلد والتغريب في حق البكر والرجم بالحجارة في حق المحصن وهو اشق
ونسخ صوم عاشوراء بصوم شهر رمضان وهو اشق واما الثاني فظاهر احتجوا بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها
نأت بخير منها اي اخف او مثلها اي مساويها والاثقل ليس كذلك والجواب المنع من كون المراد بالخير والمثل
ما ذكرتموه بل المراد والله اعلم بالخير الاكثر ثوابا وبالمثل المساوي فيه الثالثة يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس
وهو نسخ الحكم دون التلاوة خلافا للشاذ من المعتزلة لنا ان كلا من التلاوة والحكم عبادة مستقلة يجوز
انفكاكهما عن الاخر فان قراءة مجردها موجبة لحصول الثواب والاجر لقوله عليه السلام من قرأ القران فاعربه فله
بكل حرف منه عشر حسنات والقيام بالعبادات المشتملة عليها القران موجب لحصول الثواب وان تجرد

مادل عليها منه كالصلوة والصيام والحج واذا كان كذلك لم يكن رفع احدهما موجبا لرفع الاخرى ولانه
واقع فيكون جائزا اما الاول فكنسخ حكم الاعتداد في الوفاة بالحول مع عدم نسخ تلاوة الاية المتضمنة له ونسخ
التلاوة ما روي من قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما ألبتة بقاء التلاوة مع نسخ الحكم مما يوهم بقاءه فيؤدي ذلك
الى الجهل التلبيس ولخلو القران عن الفائدة ونسخ التلاوة دون الحكم مشعر بزواله لكون الاية وسيلة الى معرفة
الحكم فارتفاعها يوهم زوال الحكم فيؤدي الى الجهل ايضا والجواب انما يتوهم بقاء الحكم مع بقاء التلاوة اذا لم يقم على دليل
نسخه اما على تقدير قيام دليل عليه فلا ولا يلزم من ارتفاع الحكم ارتفاع فائدة التلاوة كما في تلاوة ما خلا
عن الحكم وهو حصول الثواب والبركة وجواز اشتماله على حكم يعلمها الله تعالى وهي خفية على البشر وكذا لا
يتوهم ارتفاع الحكم عند نسخ التلاوة مع بقاء مقتضيه وعدم طريان ما ينافيه الرابعة يجوز نسخ الامر المقيد
بالتابيد خلافا للقوم لنا ان لفظ التابيد يقتضي استغراق الزمان المستقبل كما يقتضي اللفظ العام استغراق
الاشخاص المندرجة تحته وكما جاز اخراج بعض الاشخاص عن العموم كذا يجوز اخراج بعض الازمنة بلفظ
دال على النسخ والجامع هو الحكمة الداعية هو التخصيص ولان تطرق النسخ الى الحكم مشروط بدوامه
لولا الناسخ فان المطلق والمقيد بغاية معينة لا يدخله النسخ الا بعد شرطه احتج المانع بان تقييد الامر بالتابيد
مساو للتنصيص على المامور به في كل وقت من الاوقات وكما ان النسخ الثاني ممتنع فكذا الاول والجواب المنع من
المساواة فان الاول قابل للتخصيص بالاستثناء وغيره ليس كذلك الخامسة في جواز نسخ الخبر منع منه ابو علي
وابو هاشم واصحابهما مطلقا وجوزه ابو عبد الله البصري وقاضي القضاة والسيد مرتضى وابو الحسين البصري وفصل
اخرون فقالوا ان كان مدلول الخبر مما يصح تغيره مثل قولنا الشيء على فلان واجب او مندوب او زيد مؤمن وعمرو كافر
جاز نسخه عند تغيره اما بالتصريح بالاخبار به او بالامر بنقيضه لولا اختيار الوقت وان كان مما يمتنع تغيره مثل
قولنا العالم حادث والباري قديم لم يجز وهو الاصح عندنا وعند المعتزلة لانه يكون كذبا والله تعالى منزه عنه
هذا اذا امر بالانقياد به او ندب به او اباحته جاز مطلقا الا انه يجوز تحريم الاخبار بالتوحيد والرسالة في
بعض الاحوال لاشتماله على مفسدة كالحرم على الجنب والحائض قراءة بعض القران العزيز وكون الخبر صدقا
لا يمنع من زوال التعبد بالاخبار به اذا كان مشتملا على مفسدة عند النسخ لكن لا يجوز نسخه بالامر بنقيضه
لانه يكون كذبا وكذا يجوز نسخه وبيان المراد منه مثل قوله عمرت نوحا الف سنة ثم تبين انه اعمره الف
سنة الا خمسين عاما وفي كون هذا نسخا نظر لعدم صدق حده عليه اذ ليس المرتفع به حكما شرعيا وانما هو

به رفع حكم الخبر اعني وجوب

بيان ارادة الخاص فى قوله الف سنة وتعيين المراد به احتج المخالف بان تطرق النسخ الى الخبر يوهم كونه كذبا فلا
لو جاز ذلك لجاز ان يقول اهلك الله عادا ولم يهلكهم ومعلوم ان ذلك لو قيل لكان كذبا والجواب انه معارض بما يلزم
النسخ فى الامر البداء فانه لما لم يمنع من تطرق النسخ اليه تلك الحجة وعن الثانى ان اهلاك عاد غير متكرر لاستحالة العقد
فى اهلاكهم فقوله اهلك الله عادا انما يتناول المرة الواحدة فقوله بعد ذلك ما اهلكهم برفع تلك المرة فيكون كذبا اما
لو قال المراد اهلاك البعض عاد جاز لكنه لا يكون نسخا بل تخصيصا لانه تخصيص بالاشخاص لا بالازمان والتحقيق
ان النسخ رفع حكم شرعى على ما عرفت فموضعه التغير اما الحكم الشرعى متعلق به او بمدلوله او بهما جميعا وعلى التقادير
فالنسخ اما ان يكون بالاخبار بنقيضه او لا الثانى فاما ان يكون مدلول الخبر مما يحتمل تغيره او لا فالنسخ فى كل ذلك
جائز الا فيما يستلزم الكذب فانه محال عندنا وعند المعتزلة الثانى العلم ان وجب لكونه مصلحة وكانت مصلحة لازمة لم
لا يتغير بتغير الازمان والمكلفين والاحوال كان ويبقى به دائما واستحال نسخه لان فيه تفويتا لتلك المصلحة و
ذلك كوجوب معرفة الله تعالى وصفاته والا جاز نسخه عند اشتماله على نوع قبح او عند خلوه من المصلحة
الداعية على ايجابه كالعلم بالكتب المنسوخة وتفاصيل احكام الشرائع المتقدمة قال المبحث السابع يجوز نسخ الكتاب
بالكتاب كالعدة وبالسنة المتواترة لانهما قطعيان تعارضا ولا يجوز العمل بهما ولا اهمالهما ولا العمل بالمتقدم فتعين
المتأخر احتج الشافعى بقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها والسنة لا تأتى الذى هو الناسخ اليه ووصفه بالخيرية
والمساواة وانما يتحقق فى القران واجيب عنه وبقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم والناسخ مبين وبقوله قل ما يكون
لى ان ابدله من تلقاء نفسى ان [illegible] اما يرجع الى الجواب لا يلزم ان يكون المأتى به ناسخا مقصودا وقد رتب على النسخ ولان
السنة مثله والنسخ من البيان لانه تخصيص بالازمان فهو بيان مدة العبادة والمراد بالبيان التبليغ وهو لا ينافى
الاصم سيما وقصده الاختصاصه بالجهل وانكار التبليغ يدل على انه يوحى من الله قرانا او سنة واما نسخه بخبر الواحد
فلا لاجماع الصحابة على ترك خبر الواحد اذا رفع حكم الكتاب احتج الظاهرية بقياس النسخ على التخصيص
ولانه دليل عارض المتواتر وهو متأخر ولو قرئ فى تحريم كل ذى ناب ناسخ لقوله قل لا اجد وكذا نسخ قوله واحل لكم
ما وراء ذلكم بالنهى عن نكاح المرأة على عمتها او خالتها واهل قباء قبلوا خبر الواحد فى نسخ القبلة والجواب ان الاجماع فرق بين
النسخ والتخصيص والمتواتر مقطوع به فى متنه بخلاف الخبر فلا مساواة فلا معارضة ونفى الوجدان الى تلك الغاية لا يدل
على عدم فيما بعد وتحريم نكاح العمة والخالة تخصيص لا نسخ واهل قباء جاز ان يكونوا قد سمعوا منه عليه السلام انه
ينسخ حكم القبلة او سمعوا النداء فى المسجد [illegible] ويجوز نسخ السنة بالكتاب لان الاستقبال ناسخ للتوجه

الى بيت المقدس الثابت بالسنة وقوله فالآن باشروهن ناسخ لتحريم المباشرة وليست في القرآن وصوم رمضان
ناسخ لعاشوراء وصلوة الخوف ناسخة لتاخيرها حتى ينقضي القتال احتج الشافعي بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم
بيان فيكون كل واحد بيانا للاخر والنبي صلى الله عليه وسلم لا يبدل على حضر كلامه في البيان وما تقدم ويجوز نسخ السنة المتواترة والآحاد
كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها او خبر الآحاد بالمتواتر وبالعكس عقلا لا سمعا **قوله** المانع
من البحث عن المنسوخ باعتبار متعلقاته اعني الفعل وعوارضه شرع في البحث عن الناسخ وقد عرفت في حد النسخ
انه الدليل الشرعي الرافع للحكم الشرعي السابق عليه على وجه لولاه لكان ثابتا ولما كان الدليل الشرعي الذي يمكن النسخ به
منحصرا في الكتاب والسنة المنقولة تارة تواترا وتارة آحادا على ما ياتي لان كل واحد من دليل اثبات الحكم المنسوخ
ودليل ارتفاعه اعني الناسخ لا يخلو من الاقسام الثلثة فكانت اقسامها تسعة وقد ذكرها طاب ثراه مفصلا الاول
نسخ الكتاب بمثله اي نسخ الحكم المستفاد من الكتاب العزيز بدليل مستفاد منه ايضا وهو جائز اتفاقا الا ابا مسلم
سلم وقد تقدم في اثبات وقوع النسخ في القرآن العزيز الثاني نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهو جائز ايضا عند
جمهور المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة والامامية ومن الفقهاء مالك واصحاب ابي حنيفة وابن شريح ومنعه
الشافعي واحمد بن حنبل وكثير من الظاهرية احتج الاولون بانهما اعني الكتاب والسنة دليلان قطعيان
تعارضا ولا يمكن العمل بهما لان فيه جمعا بين النقيضين ولا اهمالهما لان المانع من العمل بكل منهما
انما هو العمل بالآخر فاذا زال المانع لزم العمل بهما وهو محال عدم العمل بهما وانه محال واما ان يعمل بالمتقدم
خاصة وهو باطل لاستلزامه الغاء المتاخر بالكلية فتعين العمل بالمتاخر وهو المطلوب احتج الشافعي بوجوه الاول
قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها اسند الاتيان الذي هو الناسخ اليه تعالى وذلك انما يتحقق
في القرآن لا السنة لانها كلام الرسول عليه السلام ولانه وصف الماتي به بكونه خيرا من الآية المنسوخة او مثلا
لها ويستحيل في غير القرآن ان يكون خيرا منه ومماثلا له ولان ذلك يقتضي ان يكون الماتي به من جنس المنسوخ
كما لو قال انسان ما اخذ منك من ثوب آتيك بخير منه او مثله فانه يقتضي منه عرفا اتيانه بثوب خير منه او
مماثل له وجنس القرآن قرآن الثاني ان السنة مبينة للقرآن والناسخ ليس مبينا له فالسنة ليست ناسخة له
اما الاول فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم واما الثاني فلما تقدم من كون الناسخ رافعا للمنسوخ والرافع
للشيء ليس مبينا له الثالث قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان
ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وذلك دليل على ان السنة لا يكون ناسخة للقرآن والجواب عن الاول منع

على كون المأتي به هو الناسخ وهو ممنوع لجواز كونه امرا مغايرا له بل يتعين ذلك لانه تعالى رتبه على النسخ وجعله
مشروطا به فيكون متأخرا عن النسخ المتأخر عن الناسخ لا الاتيان لا المأتي به قلت الاتيان مقدم على المأتي به
لانه عبارة عن الايجاد فترتبه على النسخ يوجب ترتب المأتي به على النسخ وهو المدعى واسناد الاتيان اليه تعالى لا يدل
على كونه ليس من السنة لانها منه تعالى لقوله وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والمراد بكون المأتي به خيرا انه
في كثرة الثواب على ما تقدم ومن الجائز كون القيام بالحكم المستفاد من السنة اعظم ثوابا للمكلفين من المنسوخ و
اصلح لهم في التكليف حال النسخ والمثال المذكور من وجوب كون المأتي به من جنس منسوخ ضعيف مع انه معارض
بقول الملك لرعيته من يلقني منكم بحمد وشكر وثناء القه بخير منه فانه لا يفهم منه كون الخير من جنس الحمد والشكر
والثناء بل من العطاء والانعام والرفد والاكرام وعن الثاني المنع من الكبرى فان النسخ بيان لانه تخصيص في الازمان
فهو مندرج تحت مطلق التخصيص الذي هو نوع من البيان ولا منافاة بين كونه رفعا للحكم وبيان الانتهاء مدته لكون الثاني
لازما للاول سلمنا لكن لا نم انحصار السنة في البيان لجواز كون بعضها مبينا لبعض القران وبعضها ناسخا لبعض اخر
منه سلمنا لكن لا نم ان المراد بالبيان هنا بيان المجمل او بيان ارادة خلاف الظاهر لان ذلك مختص ببعض القران المنزل
اذ فيه ما لا يحتاج الى بيان اصلا كالمحكمات فلو كان مرادا لزم مخالفة ظاهر العموم وهو قوله تعالى ما نزل اليهم فيجب
حمله على التبليغ والاظهار ليكون شاملا لجميع القران على ما تقدم وعن الثالث ان الاية انما يدل على انه ليس للرسول عليه السلام
تبديل القران من تلقاء نفسه وليس فيها دلالة على انه ليس له ذلك بوحي من الله تعالى من كتاب وسنة بل الحق انها
دالة على ان له ذلك من حيث المفهوم الرابع نسخ الكتاب بخبر الواحد جائز عقلا عند جمهور الاصوليين القائلين بان
خبر الواحد حجة لان كلا منهما دليل يجب العمل به وقد تعارضا فيجب العمل بالمتأخر منهما جمعا بين الدليلين ولانه
ليس في العقل ما يمنع من ان يتعبد [illegible] الله تعالى برفع حكم متواتر بما يصل الينا من اخبار الآحاد واختلفوا في وقوعه فنفاه
المحققون سمعا وجوزه اهل الظاهر لنا اجماع الصحابة على ترك خبر الواحد اذا عارض المتواتر من الكتاب العزيز او السنة
قال علي عليه السلام لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال عمر لا ندع كتاب ربنا ولا
سنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت وفيه نظر لان عليا عليه السلام وصف الراوي بما يدل على فسقه
وعدم قبول خبر مثل هذا الراوي لا يدل على عدم قبول خبر العدل الثقة كما لو علل بذلك رد شهادته ولانه عليه السلام
علل رد الخبر بعوارضه وهو يفيد كونه غير مردود لذاته وعمر علل الرد بكون المخبر امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت
ولا يلزم من ذلك رد مطلق الخبر كما لو رد شهادتها احتج اهل الظاهر بوجوه الاول يجوز انه تخصيص المتواتر

قوله لكونه أقوى والحاصل ان المأتي به هو الناسخ دائر بين ... قلت ... النسخ

من الكتاب والسنة بخبر الواحد على ما تقدم فكذا نسخهما به قياسا عليه والجامع كون كل منهما دافعا للضرر
مظنون أو لأن فيه جمعا بين الدليلين الثاني أن خبر الواحد دليل شرعي عارض المتواتر وهو متأخر عنه فوجب تقديمه
عليه كغيره من الأدلة الشرعية الثالث أنه واقع فيكون جائزا أما الأول فلنسخ قوله تعالى قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما على
طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير بما نقل عنه عليه السلام بطريق الآحاد من نهيه عن
أكل كل ذي ناب من السباع وكنسخ قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عليه السلام المنقول آحادا لا تنكح المرأة على عمتها
ولا على خالتها ولأن أهل قباء قبلوا نسخ القبلة بخبر الواحد ولم ينكر الرسول عليه السلام عليهم في ذلك وأما الثاني فظاهر
والجواب عن الأول أن الإجماع من الصحابة فرق بين التخصيص والنسخ فبطل قياسه عليه وعن الثاني أن المتواتر مقطوع
في متنه وخبر الواحد مظنون فلا يكون مساويا له ومع تحقق هذا التفاوت بينهما لا يتحقق المعارضة وفيه نظر لأن
خبر الواحد وإن كان مظنونا في متنه إلا أنه مقطوع في دلالته والمتواتر بالعكس فيتساويان كما قلناه في التخصيص
وعن الثالث المنع من النسخ المدعى فيما ذكرتم أما الآية الأولى فإن عدم وجدانه عليه السلام فيما أوحي إليه إلى ذلك الوقت
محرما غير الأشياء المذكورة لا يدل على أنه لا يجد فيما أوحي إليه فيما بعد محرما غيرها وأيضا لا يلزم من عدم تحريم ما عدا الأشياء
المذكورة إباحته سلمنا لكن جاز كونه مباحا بالأصل فتحريمه فيما بعد لا يكون نسخا لأنه رفع حكما عقليا لا شرعيا فحينئذ لا يكون
النهي عن الأكل كل ذي ناب ناسخا وأما الآية الثانية فليست منسوخة بقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها ولا على
خالتها بل مخصصة به لأن الأمة تلقته بالقبول وأما أهل قباء فلا نسلم أنهم قبلوا نسخ القبلة بخبر الواحد لجواز
أن يكون النبي عليه السلام أسمعهم من قبل ما يدل على تحويل القبلة إلى الكعبة أو أنه انضم إلى إخبارهم بذلك من القرائن ما
أفضى إلى إفادة تلك الأخبار العلم حيث أنهم قريبون من المسجد فيسمعون الصياح وارتفاع الأصوات بحضرة الرسول
عليه السلام بأن القبلة قد استدرت الرابع الخامس يجوز نسخ السنة مطلقا بالكتاب سواء كانت المنقولة بالتواتر
أو بالآحاد وهو قول الأكثر خلافا للشافعي لنا أنه واقع فيكون جائزا أما الثاني فظاهر وأما الأول فلوجوه الأول أن التوجه إلى بيت المقدس
كان واجبا في ابتداء الإسلام وهو ثابت بالسنة خاصة إذ ليس في القرآن العزيز ما يدل عليه وقد نسخ بقوله تعالى فول
وجهك شطر المسجد الحرام فإن قلت لم لا يجوز استناد وجوب استقبال بيت المقدس إلى قرآن نسخت تلاوته وأنه
نسخ بالسنة والأمر باستقبال الكعبة لا ينافي ذلك قلت هذا مخالف للأصل ولأن فتح هذا الباب يفضي إلى عدم العلم
بالناسخ أصلا الثاني أن مباشرة النساء في الليل كانت محرمة على الصائمين بالسنة لعدم وجود ما يدل عليه في الكتاب
العزيز وقد نسخ بقوله تعالى فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط

الاسود من الفجر الثالث ان صوم عاشورا كان واجبا بالسنة لما ذكرناه ثم نسخ بصوم شهر رمضان بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وفيه نظر فان الامر بصوم شهر رمضان غير مناف لصوم عاشورا فكيف يكون ناسخا بل الناسخ في الحقيقة ما دل على ارتفاع حكمه سواء عين رمضان للبدلية اولا الرابع جواز تاخير الصلوة في الحرب الى انقضاء القتال كان ثابتا بالسنة ولهذا قال يوم الخندق وقد اخر الصلوة حشى الله قبورهم نارا وقد نسخ ذلك الجواز بوجوب صلوة الخوف الدال عليها القران العزيز واحتج الشافعي بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وهذا يدل على ان كلام الرسول بيان للقران العزيز فلو كان القران ناسخا للسنة لكان بيانا لها اذ الناسخ بيان للمنسوخ فيكون كل منهما بيانا للاخر وانه محال والجواب ليس في الاية ما يدل على انحصار كلام النبي في البيان لجواز كونه منزلا محتاجا الى البيان مع ان كلا منهما معلوم البطلان اذ المراد بالبيان الاظهار ويجوز ان يكون بعض الاحكام الشرعية مستفادا من السنة ثم يبينه الله تعالى بايات من الكتاب العزيز وبالعكس ولا يلزم من ذلك كون كل منهما بيانا للاخر وايضا مما تقدم من تعيين حمل البيان على التبليغ والا ظهار واريد فالاية انما دلت على انه مبين لما نزل الله تعالى اليه الى حين نزول الاية المذكورة ولا يدل على كونه مبينا لما سينزله الله تعالى فيما بعد واعلم ان الشافعي ذكر في استدلاله على امتناع نسخ القران بالسنة ان الناسخ ليس مبينا وفي استدلاله على عكسه انه مبين وهو تناقض السادس يجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها اتفاقا لانهما دليلان قطعيان تعارضا فيجب العمل بالمتاخر منهما لما تقدم السابع يجوز نسخ السنة المنقولة بالاحاد بمثلها لما قلناه ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول فلقوله عليه السلام المنقول احادا كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها والنهي المخبر عنه ليس منقولا بالتواتر وقوله في شارب الخمر فان شربها الرابعة فاقتلوه ثم حمل اليه من شربها الرابعة فلم يقتله وهما منقولان احادا اما الثاني فظاهر الثامن نسخ خبر الواحد بالسنة المتواترة وهو جايز قطعا ممتنع سمعا لما تقدم ذكره في نسخ الكتاب بخبر الواحد **قال** البحث الثامن الاجماع لا ينسخ لان دلالته متوقفة على وفاة الرسول صلى الله عليه واله وسلم فلا ينسخ بالكتاب ولا بالسنة لانهما ان ثبتا بعده فيقع باطلا لان اجماعهم على خلافه خطاء ولا بالاجماع لان الثاني اما ان يكون عن دليل فيكون الاول خطاء او لا عنه فيكون الثاني خطاء وكذا لا ينسخ به لانه ان نسخ نصا كان قطعيا او اجماعا لزم تخطية احدهما والاجماع عقيب الخلاف المستقر ليس بناسخ لتخيير العامي في الاخذ بايهما شاء لزوال شرط الاول والقياس لا يكون ناسخا ولا منسوخا لانه ليس حجة عندنا واما نسخ الفحوى دون الاصل فممتنع ولانه نقض الغرض وكذا العكس لان بقاء التابع مع ارتفاع المتبوع محال ويجوز نسخهما معا **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى ان الاجماع لا يكون منسوخا بمعنى ان الحكم المجمع عليه لا يتطرق اليه النسخ وهو اختيار اكثر الاصوليين لان

بعضهم لنا ان الاجماع لا ينعقد الا بعد وفاة الرسول عليه السلام لانه ما دام موجودا لا ينعقد الاجماع من دونه
لانه سيد المؤمنين ومتى وجد قوله عليه السلام لم يكن بقول غيره وح نقول لو تطرق النسخ الى الاجماع لكان الناسخ له اما
من الكتاب والسنة او الاجماع او القياس والقياس ليس بحجة على ما يأتي والكل محال اما الكتاب والسنة فلانهما لابد ان يكونا
موجودين قبل الاجماع لاستحالة تجدد الكتاب والسنة بعد وفات الرسول وح يكون خلافهما مقتضاهما خطاء فالاجماع
عليه يكون اجماعا على الخطاء وهو محال لما يأتي واما الاجماع فمحال لانه لو كان الثاني لا عن دليل كان الاجماع الثاني خطاء وهو محال و
بتقدير جوازه لا يكون ناسخا لانه ح ليس دليلا شرعيا وان كان عن دليل كان الاجماع الاول خطاء لان ذلك الدليل
لا بد ان يكون من الكتاب والسنة وهما سابقان على الاجماع الاول ومنافيان له لانه لا يقال نسخ الاجماع بالاجماع واقع فيكون
جائزا اما الاول فلان الامة اذا اختلفت على قولين فان اجمعت على ان العامي مخير في الاخذ بايهما شاء فاذا اتفقت بعد
ذلك على احدهما فقد اجمعت على زوال ذلك التخيير واما الثاني فظاهر لانا نقول اجماع الامة على تخيير العامي مشروط ببقاء
الخلاف فاذا تحقق الاتفاق ارتفع الخلاف فارتفع الاجماع المشروط به لوجوب عدم المشروط عند عدم الشرط لان الاجماع الثاني
رفعه ولقائل ان يقول لا نم توقف حجية الاجماع على وفاة الرسول فان رسول الله صلعم اخبر ان امته لا يجتمع على الخطاء ولا على
ضلالة وح يتحقق الاجماع من دونه لانه داخل في قوله ع في امتي لان لفظ الامة لا يتناوله وما ذكروه من كون التخيير
مشروطا ببقاء الخلاف وكونه مرتفعا لارتفاع شرطه لا ينافي كونه منسوخا ولا كون الاجماع الثاني ناسخا لان حكم
الاجماع الاول ارتفع بارتفاع الخلاف الحاصل بالاجماع الثاني فيكون مرتفعا به لان المرتفع بالمرتفع بالشيء مرتفع بذلك الشيء
على ان هذا وارد في كل حكم منسوخ فانه مشروط بعدم ورود دليل يدل على نقيضه فاذا ثبت ذلك الدليل ارتفع المنسوخ
لارتفاع شرطه فاذا لم يكن ذلك نسخا لم يتحقق نسخ ابدا الثانية ان الاجماع لا يكون ناسخا خلافا لعيسى بن ابان لنا لو كان
ناسخا لكان المنسوخ به اما نصا او اجماعا والاول محال لان خلاف النص خطاء والاجماع عليه يكون اجماعا على الخطاء
والثاني محال ايضا لما تقدم من لزوم كون احدهما خطاء الثالثة القياس لا يكون منسوخا ولا ناسخا عندنا
لانه ليس بحجة على ما يأتي هذا اذا لم يكن منصوص العلة ولم يكن الحكم في الفرع اقوى من الاصل كتحريم الضرب على تحريم التأفيف
واما اذا كان احدهما جاز كونه ناسخا ومنسوخا عند السيد وموافقيه واما عند الجمهور القائلين بانه
حجة مطلقا فيجوز نسخه بالنص في حيوة الرسول عليه السلام وبعد وفاته بالاجماع لجواز انعقاده على خلاف
الحكم المستفاد من القياس السابق وكذا اذا اختلفت الامة على قولين قياسا ثم اجمعت على احدهما كان ذلك نسخا للاول
واما كون القياس ناسخا فلا يجوز نسخ النص لا بالاجماع اتفاقا ويجوز نسخه بقياس آخر كما لو اقتضى القياس حكما

مخصوصا ثم نص الشارع على صورة مشاركة لمحل ذلك الحكم في وصف بما ينافي ذلك الحكم ونص على علية
ذلك الوصف فانه يكون ناسخا للاول كما لو حكم باباحة النبيذ قياسا على الدبس مثلا ثم نص الشارع على تحريم
الخمر لعلة كونه مسكرا وهو وصف حاصل في النبيذ حكم بتحريمه وكان ذلك ناسخا للحكم الاول الرابعة اتفقوا على
جواز نسخ الفحوى مع اصله كما في قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما فانه دال بفحواه على تحريم الضرب فرفع تحريمهما
والضرب معا وهل يجوز نسخ الفحوى دون اصله او بالعكس منع منهما المصنف اثره اما الاول فلانه نقض للغرض
من حكم الاصل اذ الغرض من قوله تعالى ولا تقل لهما اف اعظام الوالدين فرفع تحريم ضربهما ينافي ذلك ولان الفحوى
لازم للاصل فيكون رفعه مستلزما واما الرفع هو مذهب ابي الحسين البصري وتردد القاضي عبد الجبار فمنع منه تارة لما قلناه وجوزه
اخرى لان ذلك يجري مجرى التنصيص على تحريم الضرب فكانه قال لا تقل لهما اف ولا تضربهما ولا يلزم من رفع
احد هما التحريمين رفع الاخر واما الثاني وهو نسخ الاصل دون فحواه فلان الفحوى تابع لاصله فاذا ارتفع الاصل
ارتفع الفحوى لاستحالة بقاء التابع عند ارتفاع الخامسة الزيادة على العبادة الواحدة فعند الحنفية نسخ وليست نسخا عند الشافعية
ولحسن ما قيل هنا تفصيل ابي الحسين وهو ان البحث هنا يتعلق باموره ثلثة الاول كون الزيادة هل تقتضي زوال
شيء ام لا والحق ذلك لانها اقل ما تقتضي زوال عدمها الثاني ان هذا الزوال هل يسمى نسخا ام لا والحق ان
الزائل ان كان حكما شرعيا وكان المزيل متراخيا عنه سمي نسخا والا فلا الثالث هل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس
فالحق ان الزائل ان كان حكم العقل جاز والا فلا لانه لا يجوز نسخ الزائل بالظني فزيادة التغريب على الجلد او عشرين
لا يزيل الا نفيهما الثابت عقلا لان ايجاب الثمانين مشترك بين نفي الزائد وعدمه فليس نسخا فيجاز ثبوته
بخبر الواحد واجزاء الثمانين وكونها كمال الحد وتعلق رد الشهادة عليها تابع لنفي وجوب الزيادة كما لو زيد
على الفرائض الخمس لتوقف الخروج عن العهدة وقبول الشهادة على فعله مع جوازه بخبر الواحد اما لو قال الثمانون
كمال الحد لم يقبل في الزيادة خبر الواحد وتقييد الرقبة بالايمان ان تأخر كان نسخا لعموم الكتاب الدال على
جواز عتق الكافر فلا يقبل فيه خبر الواحد وان قارن كان تخصيصا يقبل خبر الواحد فيه واباحة قطع
رجل السارق ثانية رافعة لحظر قطعها الثابت بالعقل فيجوز اثباتها بخبر الواحد والتخيير بين واجب معين
وغيره رافع لحكم عقلي لان قولنا وجب هذا لا يمنع من قيام غيره مقامه وانما علم عدم قيام غيره مقامه بان
الاصل عدم جوازه اما لو نص على عدم وجوب قيام غيره مقامه كان اثبات البدل ناسخا فالحكم بالشاهد واليمين
زيادة للتخيير بين الحكم بالشاهدين والشاهد واليمين فيقبل فيه خبر الواحد وزيادة ركعة على الصبح قبل التشهد

متنوعة قال المصنف التاسع زيادة عبادة على العبادات ليست نسخا اتفاقا على النص

ليس نسخا للركعتين لعدم تناول النسخ الافعال ولا لوجوبهما ولا لاجزائهما لبقاء وجوبهما واجزائهما ثابتا لنفى الركعة المعلومة بالعقل نعم هو نسخ لوجوب التشهد عقيب الركعتين ولو زيدت بعد التشهد قبل التحلل انسخت وجوب التحلل بالتسليم او كونه ندبا وكلاهما حكم شرعى لا يقبل فيه خبر الواحد وزيادة غسل عضو في الطهارة ترفع نفى وجوبه العقلى وايجاب الصوم بعد الليل رافع لمقوله الى الليل الثابت بالشرع فلا يقبل فيه خبر الواحد اما صوموا النهار فقد يوجب الصوم بعض الليل فانه يرفع حكما عقليا فيجوز اثباته بخبر الواحد اثبات بدل الشرط يرفع نفى كونه البدل شرطا وهو حكم عقلى اقول المتفرع من البحث من اقسام الناسخ شرع في البحث فيما ظن انه ناسخ وليس كذلك وفيه مسائل الاولى اتفق الاصوليون على ان زيادة عبادة على العبادات ليس نسخا المزيد عليه كانت تلك العبادة صلوة او غيرها الا ما ذهب اليه العراقيون من ان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانه يصير الوسطى غير وسطى وقال الله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى فقالوا انه من حيث ان كون الوسطى وسطى ليس حكما شرعيا حتى يكون ارتفاعه نسخا والزمه وهم كون زيادة عبادة على العبادات نسخا لان ذلك يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة وهو غير لازم لهم لان الشارع لم يرتب عليه حكما بخلاف الوسطى المقتضية لوجوب زيادة المحافظة عليها بل الحق انه نسخ ان كان ذلك لاجل كونها وسطى للصلوة المفروضة مطلقا لان ذلك الوصف يزول بزيادة فريضة فيزول الحكم المعلق عليه فلو كان لكونها وسطى الخمس لم يزل الحكم لعدم زوال الوصف المذكور بزيادة اخرى الثانية اختلفوا في الزيادة على النص في العبادة الواحدة فذهب ابو هاشم والشافعي الى انه ليس نسخا وقال الحنفية انه نسخ وفصل اخرون فقال بعضهم ان افادة النص المذكور من جهة دليل الخطاب او الشرط خلاف ما افادته الزيادة كان نسخا مثل قوله في سائمة الغنم وقال القاضي عبد الجبار ان كانت الزيادة وقد غيرت المزيد عليه تغييرا شديدا بحيث لو فعل هذا الزيادة على حد ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كانت نسخا مثل زيادة ركعة على صلوة ركعتين والا فلا مثل زيادة التغريب وزيادة عشرين على الثمانين في حد القذف وفصل ابو الحسين البصري تفصيلا استحسنه المصنف ثم ذكره وهو ان النظر في هذه المسئلة يتعلق بامور ثلثة احدها ان الزيادة على النص هل تقتضى زوال شيء ام لا والحق انها تقتضيه لان اثبات اى شيء اقل ما يقتضى زوال عدمه الذى كان قبله وثانيها ان هذه الزيادة هل تسمى نسخا والحق ان المزيل ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية سميت نسخا وان كان حكما عقليا وهو البرائة الاصلية لم يسم نسخا لانه ليس حكما شرعيا الثالث ان تلك الزيادة هل تثبت بخبر الواحد والقياس ام لا والحق ان الزيادة ان كانت مزيلة لحكم شرعي لم تثبت بهما وان كانت مزيلة لحكم البرائة الاصلية جاز ان تثبت بهما

[illegible]

مانع حادث كما لو قيل خبر الواحد لا يكون حجة فيما يعم به البلوى او ان القياس ليس بحجة في الكفارات والحدود [illegible]
الموانع لا تعلق لها بالشرع من حيث هو شرع وان كان الرافع حكما شرعيا فلا نظر فيه الى الزيادة فان كان حكما شرعيا جاز
نسخه بالدليل المحكم الرافع جائز والا فلا هذا ما يتعلق بالاصول ويتفرع على ذلك مسائل فقهية الاولى زيادة التغريب على جلد
الزاني البكر او زيادة عشرين على جلد ثمانين في حد القذف ليس نسخا لان الرافع ارتفاع نفي التغريب او ما زاد على الثمانين
وهذا النفي معلوم بالشرع لان ايجاب الثمانين قد يشترك بين جلد الثمانين مع الزيادة وبين نفيها فهو اعم منهما والعام
لا يدل على الخاص وكذا الكلام في التغريب بل ذلك معلوم بالبراءة الاصلية وهي حكم عقلي فليس نسخا ويجوز اثبا[ت]
بخبر الواحد [illegible] من ذلك مانع واما كون الثمانين كمال الحد وتعلق رد الشهادة عليها فانه تابع لنفي وجوب الزيادة
المستفاد بالدليل فلا يرفعه نسخا كما لو زيد على الفرائض الخمس فريضة فانه لا يكون نسخا [illegible]
[illegible] الشهادة [illegible] كالامر بالصلوة كان موقوفا على اداء الخمس لم يرتفع بتوقفه على اداء [illegible]
كون الثمانين كمال الحد فان زيادة العشرين رافعة له لما لو قال الثمانون كمال الحد او [illegible] الشهادة معلقة عليها
فاما اذا ثبت الزيادة نسخا فلا يقبل فيها خبر الواحد ولا القياس لو كان حكم المزيد عليه متواترا الثانية لو قيد الرقبة
[illegible] ككفارة اليمين بالايمان وكان التقييد متراخيا بالاطلاق كان نسخا لعموم الكتاب الدال على
اجزاء رقبة الكافرة ولم يقبل فيه خبر الواحد لما عرفت من امتناع نسخ الكتاب به وان كان مقارنا كان تخصيصا فقبل
فيه خبر الواحد لما تقدم من جواز تخصيص عموم الكتاب به وفيه نظر فان اجزاء عتق الكافرة تابع لنفي التقييد بالايمان
المستفاد من حكم العقل اذ الاطلاق لا يدل على العموم اذا تأخر التقييد عن وقت العمل بالمطلق دل على اجزائه على الاطلاق
وانتفى التقييد ح والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة ويكون اثبات التقييد نسخا لذلك الثالثة اذا قطعت يد
السارق ولم تقطع رجله ثم سرق فانه يقطع رجله الاخرى [illegible] ذلك نسخا لان تلك الاية رافعة [illegible]
بالعقل [illegible] بخبر الواحد الرابعة اذا اوجب الله تعالى علينا فعلا ثم [illegible] فان كان ذلك التخيير رافعا
لحكم عقلي وهو اصالة عدم ايجاب ذلك الفعل او عدم قيامه مقام الفعل المامور به اولا ليس الا رفع الاول [illegible]
[illegible] فاقول [illegible] ان هذا الفعل ليس فيه الا [illegible] عدم الاجتزاء به واقامته مقام [illegible] لا يكون نسخا وفيه نظر فانه انما
الفعل [illegible] للمنع من تركه وايجابه عينا وانه لم يقم مقامه غيره فرفع ذلك حكم شرعي لان الوجوب كان ثابتا [illegible]
الفعل الاول بالادلة بالتعيين [illegible]
سبيل التعيين [illegible]

ليس نسخا للركعتين لعدم تناول النسخ الافعال ولا لوجوبهما ولا لاجزائهما لبقاء وجوبهما واجزائهما بل هما
لنفي الركعة المعلومة بالعقل نعم هو نسخ لوجوب التشهد عقيب الركعتين ولو زيدت بعد التشهد قبل
التحلل نسخت وجوب التحلل بالتسليم او كونه ندبا وكلاهما حكم شرعي لا يقبل فيه خبر الواحد وزيادة غسل عضو
في الطهارة ترفع نفي وجوبه العقلي وايجاب الصوم بعد الليل رافع لقوله الى الليل الثابت بالشرع فلا يقبل فيه
خبر الواحد اما صوموا النهار ثم يوجب الصوم بعض الليل فانه يرفع حكما عقليا فيجوز اثباته بخبر الواحد واثبات
بدل الشرط برفع نفي كون البدل شرطا وهو حكم عقلي اقول لما فرغ من البحث من اقسام الناسخ شرع في البحث فيما
ظن انه ناسخ وليس كذلك وفيه مسائل الاولى اتفق الاصوليون على ان زيادة عبادة على العبادات ليس
نسخا للمزيد عليه كانت تلك العبادة صلوة او غيرها الا ما ذهب اليه العراقيون من ان زيادة صلوة على الصلوات
الخمس نسخ لانه يصير الوسطى غير وسطى وقد قال الله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى فقال لهم الباقون
من حيث ان كون الوسطى وسطى ليس حكما شرعيا حتى يكون ارتفاعه نسخا والزموهم كون زيادة عبادة على
هذه العبادات نسخا لان ذلك يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة وهو غير لازم لهم لان الشارع لم يرتب عليه حكما بخلاف
الوسطى المختصة بوجوب زيادة المحافظة عليها بل الحق انه نسخ ان كان ذلك لا لاجل كونها وسطى للصلوات المفروضات
مطلقا لان ذلك الوصف يزول بزيادة فريضة فيزول الحكم المعلق عليه فلو كان لكونها وسطى الخمس لم يزل
الحكم لعدم زوال الوصف المذكور بزيادة اخرى الثانية اختلفوا في الزيادة على النص في العبادة الواحدة فذهب
ابو هاشم والشافعي الى انه ليس نسخا وقال الحنفية انه نسخ وفصل آخرون فقال بعضهم ان افادة النص المذكور
من جهة دليل الخطاب او الشرط خلاف ما افادته الزيادة كان نسخا مثل قوله في سائمة الغنم وقال القاضي عبد الجبار
ان كانت الزيادة وقد غيرت المزيد عليه تغييرا شديدا بحيث لو فعل هذه الزيادة على حد ما كان يفعل قبلها
كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كانت نسخا مثل زيادة ركعة على صلوة ركعتين والا فلا مثل زيادة
التغريب وزيادة عشرين على الثمانين في حد القذف وفصل ابو الحسين البصري تفصيلا استحسنه المص طاب ثراه
هو ان النظر في هذه المسئلة يتعلق بامور ثلثة احدها ان الزيادة على النص هل تقتضي زوال شيء ام لا
والحق انها تقتضيه لان اثبات اي شيء اقل ما يقتضي زوال عدمه الذي كان قبله وثانيها ان هذه الزيادة
هل تسمى نسخا والحق ان الذي يزول بها ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية سميت نسخا وان كان حكما عقليا وهو البراءة
لم يسم تلك الازالة نسخا وثالثها ان تلك الزيادة هل تثبت بخبر الواحد والقياس ام لا والحق ان كان المزال حكم الاصلية جاز لانه لا يمتنع

وما هو خارجي كما لو قيل خبر الواحد لا يكون حجة فيما يعم به البلوى او ان القياس ليس بحجة في الحدود [illegible]

الموانع لا تعلق لها بالشرع [illegible] وان كان الزائل حكما شرعيا [illegible] دليل الزيادة فان كان حكما شرعيا يجوز

نسخه بالدليل الحكم الزائل جاز والا فلا هذا ما يتعلق بالاصول ويتفرع على ذلك مسائل فرعية الاولى التغريب على

الزاني البكر او زيادة عشرين على جلد ثمانين في حد القذف ليس نسخا لانها انما رفعت نفي التغريب او ما زاد على الثمانين

وهو النفي معلوم بالشرع لان ايجاب الثمانين قد يشتمل [illegible] جلد الثمانين مع الزيادة وبدونها فهو اعم منهما والدال

لا يدل على الزيادة وكذا الكلام في التغريب بل ذلك معلوم بالبراءة الاصلية وهو حكم عقلي فليس نسخا فيجوز اثباتها

بخبر الواحد [illegible] ومن ذلك [illegible] كمال الحد وما يتعلق برد الشهادة عليها [illegible] الزيادة

(١) المستقلة [illegible] على [illegible] فريضة فانه لا يكون نسخا [illegible] خبر الواحد

قبول الشهادة [illegible] الامر بالصلاة كان موقوفا على اداء الخمس [illegible] موقوفه على [illegible]

كون الثمانين كمال الحد فان زيادة العشرين [illegible] كمال الحد [illegible] الشهادة [illegible]

[illegible] الزيادة [illegible] فلا يقبل فيها خبر الواحد [illegible] حكم [illegible] الثانية [illegible]

[illegible] الايمان [illegible] الاطلاق [illegible] الكتاب الدال على

[illegible] خبر الواحد [illegible] الكتاب [illegible]

فيه خبر الواحد [illegible] الكتاب [illegible] الايمان

[illegible] الاطلاق [illegible] التقييد [illegible]

ونفي التقييد [illegible] الايمان [illegible] اثبات التقييد [illegible] الثالثة اذا [illegible]

[illegible] تلك الاباحة [illegible]

[illegible] خبر الواحد [illegible] ذلك [illegible]

[illegible] الاول [illegible]

[illegible] الثاني [illegible] الفعل [illegible] عدم [illegible]

الفعل [illegible] حكم شرعي [illegible] الوجوب [illegible]

الفعل الاول [illegible] الاول [illegible]

[illegible] التقييد [illegible] المقيد [illegible]

كان اثبات التخيير نسخا ولم يقبل فيه خبر الواحد ان كان ذلك النسخ متواترا فاما مسئلة زيادة التخيير كالحكم
بالشاهد واليمين ليس نسخا للتخيير الحاكم بين الحكم بالشاهدين والشاهد والمرأتين المستفاد من قوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان لانه انما يرفع حكما عقليا وهو اصالة
كونه حجة اذ ليس في الاية دلالة على ان الحكم لا يكون الا بهما فاذا ثبت [illegible] بخبر الواحد الثانية لو زيد على ركعتي صلوة
الصبح ركعة اخرى قبل التشهد بحيث صارت ثلاثا لم يكن ذلك نسخا لانه لو كان نسخا فاما للركعتين وهو باطل لما
لان النسخ لا يرد على الافعال بل على الاحكام واما لوجوبهما وهو باطل ايضا لانه ثابت لم يرتفع بالزيادة واما
لاجزائهما وهو باطل لانهما مجزيتان غير انهما كانا مجزيتين عند عدم الركعة الزائدة والان لا مجزيان الا معها
وذلك تابع لوجوب ضم الركعة الزائدة اليهما وذلك الوجوب انما يرفع عدمه وهو حكم عقلي فلا يكون نسخا نعم
يكون ذلك نسخا لوجوب التشهد عقيب الركعتين لانه حكم شرعي ارتفع باثبات الزيادة قبله فلا يقبل فيه خبر
الواحد اما لو زيدت الركعة بعد التشهد قبل التحلل بالتسليم كان ذلك رفعا لوجوب التحلل بالتسليم او ندبه
عقيب الركعتين وكلاهما حكم شرعي فكان نسخا فلا يقبل فيه خبر الواحد الثالث زيادة غسل عضو في الطهارة
ليس بنسخ لاجزاء الطهارة ولا لوجوبها ولا لاجزائها كما تقدم وانما هو رفع لنفي وجوب غسل ذلك العضو وذلك
حكم عقلي فلا يكون رفعه نسخا فيقبل فيه خبر الواحد وفيه نظر لان الزيادة يرفع كون الطهارة المذكورة
رافعة للحدث ومبيحة للدخول في الصلوة ومس كتابة المصحف وهي احكام شرعية فرفعها يكون نسخا الثالثة
قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل مفيد لكون الليل طرفا وغاية للصوم فايجاب الصوم الى ثلث الليل مثلا يرفع كون
الليل غاية وطرفا وهو حكم شرعي فيكون نسخا ولا يقبل فيه خبر الواحد اما لو قال صوموا النهار ثم زيد عليه صوم
اول الليل كانت تلك الزيادة رافعة لنفي وجوب [illegible] وهو حكم عقلي اذ ايجاب صوم النهار ليس فيه دلالة على حرمة
صوم شيء من الليل فكان [illegible] عدمه فلا يكون نسخا ويقبل فيه خبر الواحد الرابعة لو قال الشارع صلوا ان كنتم
متطهرين كان مفيدا لكون وجوب الصلوة مشروطا بالطهارة فلو امر بالصلوة بعد ذلك امرا [illegible] بحيث يكون
شرطا اخر لوجوب الصلوة لم يكن الامر الثاني نسخا لانه انما رفع كون ذلك الامر غير مشروط به وهو حكم عقلي لان قوله
الصلوة واجبة عند حصول الطهارة لا يلزم كونها غير واجبة عند [illegible] امر اخر لم يكون [illegible] الا [illegible] اذا
قيل بدلالة المفهوم وفيه نظر لما تقدم من ان عدم الشرط موجب لعدم المشروط فيكون عدم الطهارة
موجبا لعدم وجوب الصلوة وهو حكم شرعي واثبات شرط اخر يرفعه فيكون نسخا والفرق [illegible] قوله

صلوا ان كنتم متطهرين وبين قوله الصلوة واجبة عند حصول الطهارة لان الطهارة في الاول شرط للوجوب
دون الثاني قال البحث الثالث نقص العبادة نسخ للمنقوص وليس نسخا لما يتوقف العبادة عليه وهل يكون نسخا
للعبادة فصل السيد المرتضى ره تفصيلا جيدا فقال ان كان الباقي بعد النقصان متى فعل لم يكن له حكم في الشريعة او
يجزي فعله قبل النقصان كانه نقصنا الركعتين فهذا النقصان نسخ والا فلا كما لو نقص من الحد عشرين فنسخ الركعتين يعني
لحكم الصلوة الشرعي فانها لو فعلت بعد النسخ من الحد الذي كانت تفعل عليه قبل لم تجز فحكم الصلوة منسوخة
وليس نسخ الوضوء نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق على ما كان ولو نسخ القبلة بالتوجه الى غيرها كان نسخا للصلوة
كما في بيت المقدس فان الصلوة لو وقعت اليه لم تجز اما لو اسقط التوجه بالتخيير للاستقبال الى ما كان او
ثم من نسخ للصلوة اذ لو اتوجه الى ما كان اولا اجزأه وانما نسخ التعيين **اقول** اتفق الاصوليون على ان نقص ما
من العبادة نسخ لذلك المنقوص وعلى ان نسخ ما لا يتوقف عليه صحة العبادة ليس نسخا لها كما لو وجبت الصلوة
والزكوة ثم نسخ احدهما فانه لا يكون نسخا للاخرى واختلفوا في نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة فقال ابو الحسين
البصري والامام والآمدي انه لا يكون موجبا لنسخ العبادة سواء كان جزءا لها كالركعة من الصلوة او شرطا خارجا عنها
كالطهارة وقال قوم من المتكلمين انه يكون نسخا للعبادة مطلقا وهو اختيار الغزالي وفصل السيد المرتضى ره تفصيلا
حسنا اشار اليه المصنف قال ان كانت العبادة المنقوص منها لو فعلت بعد النقصان باتمامها كما كانت تفعل قبله لم يكن لها حكم
في الشريعة ولم يجز فعلها قبل النقصان كنقصان ركعة من الصلوة كان نسخا والا فلا كما لو نقص من حد الزنا عشرين واحتج
على ذلك بان نقص ركعة من الصلوة موجب لنسخ اصل الصلوة لانه نسخ البعض وابقاء للكل فان الركعتين
الباقيتين ليستا بعض الصلوة بل هي عبادة اخرى ولكان من صلى الصبح ثلاثا اتيا بالواجب بزيادة كما لو وجب عليه
ان يتصدق بدرهم فتصدق باثنين مع انه خلاف التقدير ويتفرع على الفرق الاول نسخ ركعتين من الاربع يعني
بحكم الصلوة الشرعي لانها لو فعلت بعد النقصان على الحد الذي كانت تفعل قبله لم تجز ويجري وجودها مجرى
عدمها فحكم الصلوة منسوخة الثاني نسخ الوضوء وليس نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق فانها لو فعلت بعد النسخ على
ما كانت قبل النسخ كانت مجزية الثالث نسخ القبلة ان كان بالتوجه الى غيرها كان نسخا لانها لو فعلت على ما كانت
تفعل عليه قبل النسخ لم تكن مجزية كما في نسخ استقبال بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ولو نسخ استقبال بيت المقدس
بتحريم التوجه اليه ولم يوجب التوجه الى غيره كان نسخا للصلوة ايضا لما ذكرناه من انه لو وقعت متوجها الى تلك
الجهة لم يكن مجزية وان خير بين جميع الجهات لم يكن نسخا للصلوة لانه لو صلى الى ما كان قبله اولا لاجزأه وانما

نسخ الثقيلين فقد تقدم ان اثبات التخيير ليس نسخا وفيه ما تقدم واختار المص في النهاية مذهب ابي الحسين
واستدل عليه بان المقتضى للكل ان كان متناولا للجزء وما خرج لم يسعه الا بمقتضى نسخ الاخر كسائر ادلة
التخصيص واجاب عن حجة السيد بالمنع وايضا لم نقل الركعتين نسخا اصل الصلوة ولكن نسخ الوجوب الكل من حيث هو
كل وكون الركعتين الباقيتين غير جزء من الثلث ممنوع والا لامتنع ضمهما الى ركعة زائدة وهو خلاف الاجماع ثم
صحة صلوة الصبح اذا زيد فيها ركعة ليس لعدم وجوبها مع الزيادة بل لادخال ما ليس من الصلوة فيها
البحث الحادي عشر يعرف كون الخطاب ناسخا بالتنصيص عليه وبالتضاد مع معرفة المتأخر ويقبل قول الصحابي في ان هذا
الخبر متأخر ولا يقبل قوله في انه ناسخ وكذا لا يقبل لو قال انه منسوخ سواء عين الناسخ او لم يعين خلافا للكرخي
في الثاني اقول يعرف كون الخطاب ناسخا للغير بالتنصيص عليه اما من الرسول عليه السلام او من الامام
او من جميع الامة بان يوجد لفظ النسخ فيقول هذا الخطاب ناسخ لذلك وهذا منسوخ بذلك [illegible]
وبالتنافي في مدلوليهما مع علم المتأخر وتحقق باقي شرائط النسخ بان لا يكون الجمع بين الحكمين المدلول عليهما
بالخطابين ممكنا اما بان يكونا متناقضين مثل قوله تعالى الان خفف الله عنكم فان التخفيف ينفي التثقيل [illegible]
كتحويل القبلة من بيت المقدس الى الكعبة ومع عدم علم المتأخر يعلم كون احدهما ناسخا للاخر في الجملة وعلم التاريخ
يكون من جهة اللفظ بان يقال هذا الخبر قبل هذا او يوجد في اللفظ ما يدل عليه مثل قوله كنت نهيتكم عن زيارة
القبور الا فزوروها والان خفف الله عنكم فانه يعلم منه ان النهي قبل الامر والتثقيل قبل التخفيف [illegible] ان هذا
الخبر ورد في سنة كذا وهذا في سنة كذا او بتعلق احدهما على زمان معلوم التأخر كما يقال هذا قاله في غزاة بدر
وهذا في غزاة احد ونزلت هذه الاية قبل الهجرة وهذه بعدها ونحو ذلك مما يذكر في باب التراجيح ان شاء الله
ولو قال الصحابي هذا الخبر متأخر عن ذلك قبل مثل قولهم ان خبر انما الماء من الماء متقدم على قوله اذا التقى الختانان
وجب الغسل اذ ليس في ذلك مستند الاجتهاد حتى يقع فيه الغلط بخلاف قوله هذا الخبر ناسخ او هذا الخبر منسوخ
لانه قد يستند في ذلك الى اجتهاده ولا يكون صوابا سواء لم يعين كما قلناه او عين الناسخ والمنسوخ كما لو قال هذا منسوخ بكذا
وهذا ناسخ لكذا وفصل الكرخي فقال ان عين الناسخ لم يقبل لاحتمال استناده في ذلك الى الاجتهاد فلا يجب الرجوع
اليه وان ابهمه وقال هذا منسوخ قبل لانه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلق [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم قال قدس سره المقصد الثامن في الاجماع وفيه مباحث

الاول في تحقيقه وهو عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد عليه السلام على امر من الامور وهو حجة

اما عندنا فظاهر لان المعصوم سيد امة محمد صلى الله عليه وآله فاذا فرض اتفاقهم دخل الامام عليه السلام فيهم

فيكون حجة واما الجمهور فلقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى وكذلك جعلناكم امة وسطا وكنتم خير امة اخرجت

للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وهو يقتضي التسديد وقوله لا تجتمع امتي على خطأ وهو [illegible]

و[illegible] الحاشية [illegible] اجتماع الخلق الكثير على الخطأ [illegible] والكلام في الاجماع تارة في ماهيته وتارة في حقيقته اي شرائطه وتارة

في حجيته اما الاول فالاجماع في اللغة العزم قال الله تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم وقال عليه السلام لا صيام لمن لم

يجمع الصيام من الليل اي يعزم ويقال على الاتفاق ايضا يقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا عليه ويقال اجمع الرجل

اذا صار ذا جمع كما يقال البن الرجل واتمر اذا صار ذا لبن وتمر [illegible] اذا صار ذا اتفاق [illegible] عليه و

اما في الاصطلاح فقد عرفه المصنف بما ذكره في المتن وهو انه عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد

صلى الله عليه وآله على امر من الامور قال والمراد بالاتفاق الاشتراك اما في الاعتقاد او القول او الفعل [illegible]

بعضهم على الاعتقاد والبعض الاخر [illegible] اهل الحل والعقد [illegible]

في الاحكام الشرعية [illegible] على امر من الامور ليتناول العقليات والشرعيات واللغويات [illegible] الاتفاق [illegible]

الى اهل الحل والعقد [illegible] اتفاقهم [illegible] من امة محمد صلى الله عليه وآله [illegible]

اتفاق اهل الحل والعقد من ارباب الشرائع المتقدمة [illegible] اهل الحل والعقد المجتهدين في الاحكام

الشرعية وكذا اهل اللغة وغيرهم من ارباب العلوم الدينية واجماع المجتهدين في الاحكام الشرعية على حكم عقلي او لغوي

ليس اجماعا [illegible] اذا لم يكونوا مجتهدين في الكلام واللغة [illegible] فاذا [illegible] ومن عكس او

واما الثاني [illegible] فقد منع منه جماعة [illegible] اتفاقهم [illegible] الاتفاق [illegible] عليه كما يمتنع

في الساعة الواحدة على الكلمة الواحدة [illegible] امتناع الاتفاق في ذلك انما هو لتساوي

الاحتمال فيه وهو مفقود فيما نحن فيه [illegible] المستند الى دليل [illegible] كاتفاق الخلق

العظيم على نبوة محمد صلى الله عليه وآله [illegible]

بالوجدان [illegible]

يبق الا [illegible] وقفه على معرفة المجتهد [illegible]

[illegible] الواحد منقول روية فقد يحصل لنا بان يكتم بعضهم مذهبهم ويبدي خلافه لتقية او
[illegible] الذين لا ينقضي انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المومنون
[illegible] معرفتهم بالتفصيل وفيه نظر لان ذلك انما يدفع الامتناع الناشي من الجهل بالمجتهدين ولا يدفع
[illegible] الاحتمال المذكورة اما الثالث فهو كونه حجة فعليه الاكثر خلافا للخوارج والنظام
[illegible] فلان المعصوم موجود في كل زمان التكليف عندهم وهو سيد الامة فلا بد من
[illegible] الاجماع [illegible] اتباعه [illegible] الى قوله بل قوله وحده حجة سواء وافقه الباقون له
[illegible] وقد احتجوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين
[illegible] الاستدلال انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المومنين في الوعيد
[illegible] المومنين [illegible] اذ لو لم يكن كذلك لم يحسن ان يترتب الوعيد عليهما فانه لا يحسن ان يقال
[illegible] اتباع غير سبيل المومنين [illegible] اتباع قول وفتوى يخالف قولهم وفتواهم
[illegible] لا خروج عن هذين القسمين اعني اتباع غير سبيل المومنين واتباع سبيلهم
[illegible] الاستدلال [illegible] باتباع قول اي مجتهد كان [illegible] الا انه اما سبيل المومنين او غير
[illegible] وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا
[illegible] الشهادة واذا كانوا عدولا استحال اجماعهم على الخطاء الثالث قوله تعالى كنتم خير امة
[illegible] تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وذلك يوذن بامرهم بكل معروف ونهيهم عن كل
[illegible] واللام للاستغراق فلو اجمعوا على الخطاء لكانوا امرين بالمنكر ناهين
[illegible] بالمعروف قيامهم به ولا من نهيهم عن المنكر [illegible] كيف وقد قال تعالى تامرون
[illegible] لكن يكفي في صدق الاخبار عنهم بذلك امرهم بكل معروف ونهيهم عن كل
[illegible] الرسول [illegible] ذلك [illegible] فيما عدا الرابع قوله لا تجتمع امتي على الخطاء وهذا
[illegible] متواتر المعنى فانه قد نقل عنه عليه السلام هذا المعنى بصيغ مختلفة مشتركة
[illegible] لا تجتمع امتي على ضلالة يد الله على الجماعة سالت ربي ان لا يجتمع امتي على الضلالة و
[illegible] الاعظم والمتواتر بحسب المعنى يفيد العلم على ما ياتي الخامس من طريق [illegible] فقد
[illegible] وتقريره ان اجماع الخلق الكثير على الحكم الواحد يستحيل عادة ان لا يكون عن دلالة او

امارة فان كان الاول كان الاجماع كاشفا عن تلك الدلالة فخلاف الاجماع يكون خلاف تلك الدلالة فيكون خطاء
فالاجماع حق وان كان الثاني فكذلك لانا نرى التابعين قاطعين بالمنع من مخالفة هذا الاجماع اعني الصادر عن امارة
ولولا اطلاعهم على دلالة قاطعة تمنع من مخالفته لما كان كذلك وفيه نظر للمنع من استنادهم قطعهم بذلك الى دلالة
قاطعة لاحتمال استنادهم فيه الى ما اعتقد وانه دليل وليس كذلك **قال** وتمسك الاول باشتراط تبيين الهدى
كالمعطوف عليه وفي جملة الدليل الدال على الحكم ولان السبيل ليس للعموم وكذا لفظة غير ولان مفهومه فيما به صاروا
مومنين ولان السبيل الدليل لمشاركة الطريق في الايصال فالتجوز اولى فيه من الاتفاق على الحكم اذ لا مناسبة فيه
ولان الاية تدل على تعلق الطاذ سبيل المومنين وجوب التمسك بالدليل لا بالاجماع ولعدم الملازمة بين تحريم اتباع
غير سبيل المومنين ووجوب اتباع سبيلهم لثبوت الواسطة وهي ترك الاتباع ولانتفاء العموم اذ لو اتفقوا على
على المباح فان وجب تناقض والا فلا قال المرتضى انها تدل على وجوب اتباع من علم ايمانه لا من يكون باطنه بخلاف
ظاهره وانما يتحقق ذلك في المعصوم **اقول** لما ذكر ادلة الجمهور على كون الاجماع حجة شرع في ايراد الاشكالات عليها فقد
اما على الاول فلان الاية لا تدل على تحريم متابعة غير سبيل المومنين مطلقا بل ان دلت فبشرط تبيين الهدى لكون
شرطا في المعطوف عليه اعني مشاقة الرسول عليه السلام والمعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة فيجب اشتراكهما
في الشرط واللام في الهدى للاستغراق فيكون الشرط فيهما تبيين جميع انواع الهدى ومن جملة ذلك الدليل الدال على الحكم
المجمع عليه وح لا يبقى للاجماع فائدة لانه عند العلم بذلك الدليل يستند الحكم اليه لا الى الاجماع و...
لا يحرم مخالفة الاجماع لعدم الشرط فيسقط اعتباره بالكلية سلمنا ان الاية دالة على المنع من متابعة غير سبيل المومنين
مطلقا ولكن عن متابعة كلما كان غير سبيل المومنين او متابعة بعض ما كان كذلك والاول ممنوع لان كلا من لفظتي
وسبيل المفرد فلا يفيد العموم وبتقدير تسليمه يسقط الاستدلال على المدعى لان معنى الاية ح ان كل من اتبع
كلما كان مغايرا لكلما كان سبيل المومنين استحق العقاب فظاهر ان ذلك لا يدل على ان المتبع لبعض ما غاير سبيل المومنين
القائل الثاني فنسلم ونقول به وهو تحريم اتباع بعض ما غاير سبيل المومنين ... سبيل المومنين ويحمل على سبيل الاخر ...
غاير الايمان وهو الكفر بالله ورسوله ويتعين حمل الاية على ذلك لانه المتبادر الى الفهم فان قول القائل لا تتبع
غير سبيل الصالحين يفهم منه المنع من متابعة غير سبيلهم فيما به صاروا صالحين لا في كل شيء حتى في الاكل والشرب
وغير ذلك مما لا مدخل له في الصلاح ولان الاية نزلت في رجل ارتد وهو دليل على ان المقصود منها المنع من

لكن لفظة السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشي ويمشي فيه المار والسالك وهو غير مراد ههنا اتفاقا فيجب حمله على
المجاز وليس بعض المجازات اولى من غيره فيبقى الآية مجملة وانه لا يمكن حمله على اتفاقهم على الحكم لعدم المناسبة بينهما
التي هي شرط التجوز ولئن سلم لكن لم لا يجوز ان يكون حمله على دليل الحكم اولى للمناسبة بينهما وهي اشتراكهما في كون كل منهما
يفضي الى المطلوب فيكون الآية دالة على وجوب متابعة المؤمنين في اخذ الحكم الذي هو عليه من دليله قلنا لا يكون الاجماع
حجة سلمنا لكن الآية تدل على نفي المدعى فيكون الاجماع ليس بحجة لان سبيل المؤمنين وهو التمسك با
الدليل ولهذا الحكم منه فالتبع لسبيلهم يكون آخذا الحكم من دليله لا من الاجماع سلمنا لكن لا نسلم من حرمة اتباع غير
سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيلهم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن بينهما واسطة وليس كذلك فان بينهما واسطة هي ترك
الاتباع مطلقا سلمنا لكن الآية ليست عامة حتى تقتضي وجوب اتباع سبيل المؤمنين في كل شيء والا لكانوا
اذا اتفقوا على فعل مباح فانه يجب اتباعهم فيه فيناقض بجهة عن كونه مباحا وان لم يجب بطل المطلوب وهو انتفاء
العموم وقال السيد المرتضى رحمه الله هذه الآية انما تدل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين اعني الذين اجتمع فيهم الايمان و
يكون باطنه موافقا للظاهر وذلك لا يتحقق الا في المعصوم اما في غيره فلا لعدم القطع بموافقة باطنه لظاهره وفيه نظر
قد اجاب الثاني بان وصف الامة بالعدالة يستلزم وصف كل واحد منهم او هو باطل اجماعا لان العدالة لا تكون الا
لا يرتكب الصغائر ولا شك انهم في الآخرة والعدالة تتحقق هناك والثالث بان الظاهر في الآية فيحمل على
المعصوم ولان المفرد المحلى بلام التعريف لا يدل على العموم والجمع مراد بالآحاد والمعنى يقتضي اشتراط التواتر
اقول المصنف لما فرغ من الاشكالات الواردة على الوجه الاول شرع في ذكر الاشكالات الواردة على باقي الوجوه اما
الوجه الثاني فان الآية تقتضي وصف كل واحد من الامة بالعدالة وهو معلوم البطلان قلنا اما ان يقال المراد
بالوسط غير العدل فيسقط الاستدلال على المدعى او ان المراد بالامة البعض فيكون قولهم حجة مع ... للعصمة
معلوم العدالة ولانه جعل غاية هذه العدالة كونهم شهداء على الناس والشهادة لا ... فيها الاستقرار ...
وقوع الصغائر منهم وهو ينافي جواز اجماعهم على الخطأ ولان شهادتهم التي هي الغاية في العدالة انما يكون ...
الآخرة فيكون اعتبار العدالة حينئذ اذ العدالة غير معتبرة في التحمل بل في الاداء فلا يلزم من كونهم عدولا في الآخرة كونهم
عدولا في الدنيا كذلك واما على الوجه الثالث فلان الآية لا يمكن حملها على ظاهرها الا ... وصف كل واحد من الامة
بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو باطل بالوجدان فيجب حملها على البعض وذلك غير ... سلمنا لكن لا نسلم ...
... كونهم آمرين بكل معروف ناهين عن كل منكر لما تقدم من ان المفرد المحلى بلام الجنس ليس للعموم واما على الرابع ف

وه والخبر المذكور فانه من باب الاحاد وهو لا يفيد الا الظن فكيف يثبت به الاجماع وهو من الادلة القطعية هذا
والتواتر المعنوي شرطه بلوغ الالفاظ المذكورة حد التواتر في الطرفين والواسطة واشتمال كل واحد منها على ذلك
المعنى وكلاهما مفقود فيما نحن فيه اما الاول فظ واما الثاني فلانه لا يحتاج الى بيان كون كل واحد من هذه الاخبار دالا
على ان الاجماع حجة دلالة قطعية لانها لو كانت ظ ولو في بعض الاخبار لم يحصل الغرض لجواز كونه من البعض
وما عداه كذب او يكون المراد منه خلاف ظاهره والخامس ضعيف جدا المنع من قضاء العادة باستحالة اجماع الخلق
الكثير على الخطاء كيف ومخصوم المسلمين في اصناف الكفار وارباب الملل المختلفة مجتمعين على الطعن في الاسلام
وهو من اعظم الخطاء وهو اضعاف المسلمين واعلم ان المص جعل هذا البحث في تحقق الاجماع ولم يبحث الا
حجيته وكونه حجة وقوله الثاني معطوف على قوله ويشكل الاول اي ويشكل الثاني وكذا الثالث وانما لم يورد على
الخامس شيئا من الاشكالات لظهور ضعفه **قال** البحث الثاني قال السيد المرتضى لا يجوز احداث قول ثالث
للعلماء بابطال احد القولين الاولين حتى اذا انعقد بان الامام قائل باحدهما فانا فرضنا انقسام الامة باجمعها على قولين
فيكون الثالث باطلا وكذا الثالث واما الجمهور فقد جوزه بعضهم بتفصيله وبعضهم بمقاسمة الاخ ومنعه
اخرون للاجماع من كل منهما على وجوب الاخذ بقوله او بالقول الاخر واذا حكمت الامة بعدم الفصل بين
المسئلتين في جميع الاحكام امتنع الفصل سواء اتحد الحكم كالتحليل والتحريم فيهما او اختلف بان يحكم البعض
بالتحليل فيهما والاخر بالتحريم فيهما او لا بل نقل الحكم عنهم وكذا اذا لم يفرق احد ولم ينقل الحكم عنهم بعدم الفرق
واتحد طريق الحكم كالعمة والخالة المذكورتين تحت ذوي الارحام وان اختلف الطريق جاز الفرق لانتفاء
الاجماع ولزوم ان من يوافق مجتهدا في حكم يوافقه في الجميع **اقول** كل مسئلة اشتملت على موضوع كان الحكم
فيها اما بالايجاب الكلي او السلب الكلي او الايجاب في البعض والسلب في الباقي فهذه احتمالات ثلثة لا مزيد
عليها فاذا اختلفت الامة على قولين فيها بان قال بعضهم بالايجاب الكلي والباقون بالسلب الكلي او بالانقسام
او قال بعضهم بالسلب الكلي والباقون بالانقسام فهل لمن بعدهم ان يقول بالثالث ام لا قال السيد المرتضى
لا يجوز ذلك مطلقا وهو مذهب الامامية كافة وحجتهم عليه ظ وهي ان المعصوم لا بد وان يكون قائلا
باحد ذينك القولين اذا التقدير ان جميع الامة انقسموا الى قسمين كل منها قائل باحد القولين فيكون
ذلك القول حقا والثاني هو قول القسم الاخر باطل وكذا الثالث اعني القول الحادث بعدهم فان كان الحق في احد
ذينك القولين كان الاخر باطلا والثالث اولى بالبطلان وان لم يكن لزم اجماع الامة على الخطاء وهو اعتقاد

بطلان الثالث اما اذا اجمعوا او اختلفوا في ذلك فيمتنع منه الاكثر مطلقا وجوزه بعض الحنفية والظاهرية مطلقا وقال آخرون
ان لزم من القول الثالث نفي ما اجمعوا عليه لم يجز والا جاز مثال الاول ميراث الجد مع الاخ قال بعض الصحابة
باختصاص الجد بالارث واخرون بمشاركة الاخ اياه فيه فالقول باختصاص الاخ بالارث يرفع ما وقع
الاجماع عليه وهو ان للجد قسطا من الميراث ومثال الثاني ميراث الزوج مع الابوين قال بعضهم للزوج نصيبا
من الاصل وللام ثلث الاصل ابدا وللاب الباقي وقال آخرون للزوج نصف الاصل وللام ثلث الباقي وللاب ثلثاه و
جعل لهما ثلث الاصل مع الزوج وجعله لها مع الزوجة فالقول باعطائها ثلث الباقي مع الزوج وثلث الاصل مع
الزوجة قول ثالث لا يرفع ما وقع الاجماع عليه فكان جائزا احتج المانعون بان الامة لما اختلفت على القولين وجب
كل من الفريقين الاخذ بقوله او بقول الاخر وذلك اجماع منهما على التخيير واحداث القول الثالث يرفعه فكان
باطلا وهذه الحجة منقولة عن القاضي عبد الجبار وهي ضعيفة فان اجماعهم على التخيير مشروط باستمرار الخلاف فمع
الذهاب الى القول الثالث يتحقق عدم شرطه وبتقدير تحقق ذلك يرتفع ذلك الاجماع لارتفاع شرطه واذا لم يفصل الامة بين
المسئلتين في الحكم فهل لمن بعدهم الفصل بينهما بان قالوا لا فصل بين هاتين المسئلتين في حكم الفلاني او في شيء من
الاحكام امتنع الفصل لكونه رافعا للاجماع وهذا يقع على اقسام ثلثة احدها ان يقولوا ان المسئلتين بالتحليل
او بالتحريم الثاني ان يقول بعضهم بالتحليل فيهما والبعض الاخر بالتحريم فيهما والثالث ان لا ينقل الينا عنهم
حكم معين فيهما ويعلم انه اذا اثبت حكم احدى المسئلتين ثبت للاخرى والا لزم رفع ما اجمعوا عليه من عدم
الفصل وان لم ينصوا على عدمه لكنهم لم يفصلوا بينهما فان علم اتحاد طريقة الحكم فيهما جرى ذلك مجرى النص
على عدم الفصل كتوريث العمة والخالة فان الامة لم يفصل بينهما بل كل من ورث احدهما ورث الاخرى
وطريقة توريثهما واحدة معلومة فهي كونهما من ذوي الارحام الذين عناهم الله بقوله
اولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وان لم يعلم طريق الحكم كما في منع الشافعي من شرب النبيذ وبيع
الغائب وجوز ابو حنيفة عند ابي حنيفة فهذا يجوز الفصل بان يقول
بعض الناس بتحريم شرب النبيذ وجواز بيع الغائب عملا
بالاصل الساكت بمعارضة المخالفة الاجماع ولانه لو لم يجز الفصل لزم ان من وافق الشافعي في تحريم النبيذ مثلا
دليل ان يوافقه في كل حكم وان فقد الدليل عليه والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم والملازمة ظاهرة لانه حكم
قال الشافعي اما ان يوافقه ابو حنيفة فيه او يخالفه فالاول يجب عليه موافقة القول الشافعي وبه لا

وان كان الثاني فكذلك والا لزم الفصل وهو خلاف المقدر وهو بناء على تخطئة المجتهدين فيهما واعلم
ان القسم الاول من اقسام عدم الفصل المذكور اجماع فان الفرق رافع له فلا يجوز مطلقا سواء نصوا على
عدم الفصل ولم ينصوا لانه لا يجوز ايضا مخالفة بغير الفصل والقسم الثاني يمتنع الفرق بينهما على قولنا وان لم
على عدمه لان المعصوم قائل باحد المجتهدين فالفرق رافع له فيكون باطلا واما الثالث فلا يمتنع الفصل
بينهما اذا لم ينصوا على عدم الفصل لكونهم متوقفين فيهما او قالوا بالحكم لاحد المسئلتين دون الاخرى وتوقفوا في الاخرى
او اشتراه كمهر امانة الجديد مثال المشتمل على رفع ما اجمعوا عليه لان ما ليس بمشتمل على ذلك [illegible] البحث الثالث في انه يجوز
الاجماع بعد الخلاف وهو كثير كاتفاق التابعين على منع بيع امهات الاولاد بعد اختلاف الصحابة والاجماع على
تسويغ الاخذ باي القولين شاء مع الاجتهاد مشروط بعدم الاتفاق على احدهما ويمنع منه واذا اجمع اهل العصر
الثاني على احد قولي اهل العصر الاول كان اجماعا واحتج اكثر الحنفية والشافعية وجماعة من المتكلمين بقوله
تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول دل على رفع الاجماعين وبالمعارضة بالموت ولانه ان كان الدليل [illegible]
على المتنازع فيه ولان الاجماع يستلزم القطع وهو قول ثالث باطل لعدم التنازع ولان العمل بالاجماع رد الى الله تعالى والاجماع
على تسويغ الاخذ باي القولين مشروط بعدم الاتفاق وهو يقدح في الاجماع والحق في الجواب المنع من الاجماع على التخيير
فان كل الائمة [illegible] قولها والموت ليس بحجة بل هو كاشف عن كون قول الاخرين حجة لانهم كل الامة
ولا يلزم انقلاب [illegible] المنع فرض موت المصيبين وقيل المصيب لبقوله من الاحياء ويجوز خفاء الدليل على بعضهم
والقول الثالث هنا جائز لان الاجماع على احد القولين لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق [illegible] في هذا البحث
مسئلتان الاولى اذا اختلف الامة على قولين فهل يجوز لهم الاتفاق على احد ذينك القولين والمنع من الاخر
ويكون ذلك اجماعا واجب الاتباع ام لا الاكثرون على جوازه ومنع منه الصيرفي اما اصحابنا فجوزوه عند عدم دخول
المعصوم قائل باحد ذينك القولين بجعل الباقين لان قوله واجب الاتباع يكون اجماعهم [illegible] فمنعوا
ذلك والحق انه يكون جائزا اما الاول فلان الصحابة اختلفوا بعد وفاة الرسول عليه السلام في موضع دفنه ثم اتفقوا
على قول امير المؤمنين عليه السلام على دفنه في موضع قبض صلوات الله عليه وآله واختلفوا في وجوب الغسل من التقاء
الختانين ثم اتفقوا على وجوبه واختلفوا في بيع امهات الاولاد ثم اتفقت التابعون على منعه وفي قتال مانعي الزكاة ثم اتفقوا
على جوازه واما الثاني فلانه سبيل المؤمنين فيجب اتباعه لما تقدم احتج المانع بان الطائفتين اجمعوا
على جواز الاخذ بالقول لمن شاء اذا اداه اجتهاده اليه فلو اجمعوا على احدهما لكان [illegible] الاجماعان

حقين فيكون الثاني ناسخا للاول وقد تقدم استحالته اولاً فيلزم الاجماع على الخطاء وانه محال والجواب الاجماع
على جواز الاخذ بأي القولين شاء مشروط بعدم الاتفاق على احدهما او على غيرهما عند من يجوزه فاذا حصل ذلك الشرط
زال ذلك الاجماع فيزول لزوال شرطه على انا نمنع من الاجماع على التخيير كيف وكل واحدة من الطائفتين يوجب الاخذ بقولها
ويزعم ان الاخرى على الخطاء الثانية اذا اختلف اهل العصر الاول على القولين فهل يجوز ان يجمع من بعدهم على احد
ذينك القولين وذلك يكون اجماعا بحرم مخالفته منع منه احمد بن حنبل والصيرفي والاشعري والجويني والغزالي
اختاره اصحابنا والمعتزلة واكثر اصحاب الشافعي والحنفية لنا ان اجماع اهل العصر الثاني ممكن فانا نعلم عدم امتناع
مصير احد المجتهدين الى ما صار اليه الاخر لظهور دليله واذا جاز ذلك في الواحد جاز في الجميع والعلم بذلك ضروري
فيكون حجة لتناول ادلة الاجماع احتج المانعون بوجوه الاول في قوله تعم فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله
والرسول اوجب الرد الى كتاب الله تعم عند التنازع وهو حاصل لان حصول الاتفاق في الحال لا ينافي التنازع فيما تقدم الثاني اختلاف
اهل العصر الاول في قولين يتضمن الاتفاق على تسويغ الاخذ بايهما شاء فلو انعقد الاجماع في العصر الثاني على احدهما لتدافع الاجماعان وانه محال
الثالث لو كان قول اهل العصر الثاني حجة لكان قول احدى الطائفتين حجة عند موت الاخرى والتالي باطل لان الموت
لا يصير ما ليس بحجة حجة والملازمة ظاهرة لان المقتضي لكون اجماع اهل العصر الثاني حجة كونهم كل المؤمنين وهو
ثابت هنا الرابع لو تحقق اجماع اهل العصر الثاني لكان اما لا لدليل فيكون خطاء والدليل وهو محال او لدليل فيكون
عن اهل العصر الاول لما اختلفوا على القولين لم يكن القطع بالحكم المفروض وقوع الاجماع عليه قولا لاحدهما
فيكون القطع به قولا ثالثا وقد تقدم المنع منه وفيه نظر لاحتمال كون القائلين به من اهل العصر الاول طائفة
والجواب عن الاول ان الشرط في الرد الى الله تعم والرسول صلى الله عليه وآله وسلم التنازع والتقدير ارتفاعه وارتفاع
الشرط يوجب ارتفاع المشروط على ما تقدم سلمنا لكن العمل بالاجماع الثاني رد الى الله والرسول لان وجوب اتباعه
مستفاد من الكتاب والسنة وعن الثاني ما تقدم من ان الاجماع على التخيير مشروط ببقاء الخلاف فحيث زال الخلاف
زال الاجماع وللمصنف طاب ثراه لم يرتض هذا الجواب وقال ان ذلك يقدح في الاجماع مطلقا لانه يمكن ان يقال وجوب اتباع
ذلك الاجماع ليس بشيء فان قلت هذا وان كان جائزا عقلا الا انه غير جائز من حيث وقوع الاجماع على انتفاء
الاشتراط جاز كونه مشروطا بذلك كما جاز في الاول ثم اجاب بالمنع من اجماع الطائفتين على التخيير وذلك
لان كل طائفة تزعم ان الحق معها فانه يتعين العمل بقولها ولا يجوز العمل بقول مخالفيها كما تقدم وعن
الثالث انه يبينا ان موت احد الطائفتين وبقاء الاخرى حقيقة قول الباقين لاند راجهم تحت ادلة الاجماع فالموت

فهو قد اجماعهم على انتفاع الاشتراط

اذن كاشفين عن حجية قول الطائفة الباقية لانه مقتض لذلك فان قلت يجوز موت المصيبين فيبقى قول
المبطلين حينئذ قلت الامة تجوز موت المصيبين باجمعهم قبل مصير بعض المخطئين الى قولهم وعن الرابع ان اجماعهم [illegible]
خفاء عن بعض اهل العصر الاول عن الكل وعن الخامس ان حدث قول ثالث لا يتضمن رفع ما اجمعوا عليه باطل سائغ كما تقدم
وههنا كذلك واجماعهم على نفي ذلك القولين لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق فاذا زال الشرط زال هو كما تقدم في
البحث الرابع اذا مات احد القسمين صار القسم الثاني كل الامة وكذا اذا كفر احدهما او لو رجع احدهما الى قول الاخر كان اجماعا
ويجوز تعاكس الطائفتين في القولين ثم انقراض العصر غير شرط للعمل ولعدم انعقاد الاجماع او شرط والبحث في التامل انما يجيء
مع الخلاف او الاجماع لا اجماع ونقل الاجماع بخبر الواحد جائز فوجب العمل لحصول الظن به اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل
الاولى اذا انقسم اهل العصر الى قسمين كل منهما يقول في المسئلة بخلاف الاخر ثم مات احد هذين القسمين وبقي
الاخر كان ذلك اجماعا واجب الاتباع اما على قولنا فظ لوجوب كون المعصوم في القسم الثاني واما على القول الجمهور
فلان القسم الثاني كل المؤمنين فيندرج تحت عموم الادلة السابقة وكذلك اذا كفر احدهما كان قول الثاني هو الحجة
اما عندنا فلاستحالة الكفر على المعصوم فيجب كونه في القسم الاخر واما على راي الجمهور فلان القسم الباقي صار كل المؤمنين فيتناوله
ادلة الاجماع ولو رجع احدهما الى قول الاخر كان ذلك اجماعا ايضا لما تقدم الثانية هل يجوز تعاكس الطائفتين اللتين
انقسم جميع المؤمنين اليهما في المسئلة الواحدة بان تقول الاولى فيها بقول الثانية والثانية بقول الاولى منع منه اصحابنا
وهو ظ لان المعصوم في احدهما فالحق معهما وقول الاخرى باطل فيستحيل قول المعصوم به واما الجمهور فجوزه الاكثر لان
كلا منهما انما هي بعض المؤمنين وهو غير ممنوع منه ويرد بعضهم ذلك وهو مبني على انه هل يجوز تخطية على الامة في
المسئلة الواحدة على البدل فمن اجازه جوزه التعاكس في القول ومن منعه منع منه الثالثة انقراض اهل العصر اعني المجتمعين
شرط في كون اجماعهم حجة خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين اما على قولنا فظ لان الحجة في قول المعصوم وهو موجود في
اقوال المجتمعين سواء انقرضوا او لم ينقرضوا واما على قول الجمهور
فلان المجتمعين هم كل المؤمنين فيكون قولهم
اجماعا واجب الاتباع لاندراجهم تحت عموم ادلة الاجماع ولان انقراض المجتمعين لو كان شرطا في كون اجماعهم
حجة لم يتحقق الاجماع لانه قد حدث في زمن الصحابة من التابعين جماعة مجتهدون ويجوز لهم مخالفة الصحابة لعدم انقراضهم
فلا يتحقق اجماعهم مع مخالفتهم ثم الكلام في التابعين كالكلام في الصحابة فانه لم ينقرض التابعون حتى تجدد من تابعي
التابعين مجتهد فلا يتحقق اجماع التابعين مع مخالفتهم وهلم جرا احتج المخالف بان المجتهد ما دام حيا يكون مجتهدا

تاويلا جاز لمن بعدهم الاستدلال بآخر او ذكر تاويل لا يستلزم عدم التاويل الاول فلو تاول الاولون
المشترك باحد معنييه لم يكن لاهل العصر الثاني تاويله بالمعنى الآخر اقول هذا البحث يشتمل على مسائل مشتركة
في انها ليست اجماعا وادخلت فيه لان البحث السابق مشتمل على مسائل مشتركة في انها اجماع واخرجت عنه
بين ثلث الاول اذا قال بعض اهل العصر قولا وكان الباقون حاضرين لكنهم سكتوا ولم ينكروا فهل يكون ذلك
اجماعا قال الشافعي لا وقال الجبائي انه اجماع وحجة بعد انقراض العصر وزعم ابو هاشم انه ليس اجماعا
لكنه حجة وابن ابي هريرة قال ان كان هذا القول من حاكم لم يكن اجماعا ولا حجة والا كان اجماعا وحجة لنا
ان القائل ان كان معصوما كان حجة والا فلا اما الاول فظاهر واما الثاني فلان السكوت يحتمل ان يكون
الرضا وان يكون لغيره ومتى كان كذلك لم يتحقق العلم بالموافقة في الحكم اما الاول فلان سكوت الساكت
يحتمل ان يكون لعدم اجتهاده في المسئلة او لانه اجتهد ولم يؤد اجتهاده الى خلاف القول المذكور وسكت
من الانكار لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب كما هو مذهب البعض او انه حصل ما دعته ومن اظهار مذهبه
من خوف او تقية او كان في مقام فيه التمكن من الانكار ولا يرى المبادرة اليه مصلحة او لاعتقاده عدم
تاثير انكاره او غلبة علم بانه قام غيره مقامه في الانكار فيسقط عنه لانه من الواجبات على الكفاية او لاعتقاده ان
ذلك القول من الصغائر وهي [illegible] ولا يجب الانكار عليها واما الثاني فلان السكوت
من الانكار اعم من عدم المخالفة فيما حكم التي لا يتحقق الاجماع الا بها بل اعم من عدم المخالفة والقائل [illegible] لا
على الاخص باحد الثلاثة ومن هنا قال الشافعي لا ينسب الى ساكت قول احتج الجبائي بان العادة جارية بان المجتهدين
اذا تفكروا في المسئلة زمانا طويلا واعتقدوا خلاف ما انتشر من القول فيها اظهروه اذا لم يكن هناك خوف
او تقية ولم يتحقق الخوف والتقية لظهور انتشاره ولم يظهروا خلاف القول المذكور ولم يظهر الخوف ولا
التقية فدل ذلك على الموافقة والجواب المنع من جريان العادة بذلك وايضا فالادلة من حجية على تقدير
تسليمها انما تدل على عدم اعتقادهم خلاف القول المنتشر ولا يلزم من عدم اعتقادهم خلافه الموافقة في
اعتقاده واحتج ابو هاشم بان الناس في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر في الصحابة اذا لم يعرف له
مخالف والجواب المنع من ذلك واحتج ابن ابي هريرة بانا نعلم ان الحكام يحكمون بالاحكام في زمانهم [illegible]
ولا ينكر عليهم واما اذا لم يكن [illegible] فانما [illegible] وان [illegible] فلا [illegible] تكون اجماعا ولا حجة [illegible]
[illegible] ضعف هذا الكلام [illegible] ما تقدم الثانية اذا قال بعض الصحابة قولا ولم يعرف له مخالفا

لم يكن اجماعا ولا حجة اذ لم يكن القائل معصوما لاحتمال ذهول المجتهدين عنه ولا يكون لهم قول
يوافقه فلا يكون اجماعا ولا حجة عملا بالاصل السالم عن معارضة ادلة الاجماع الثالثة اذا استدل
اهل العصر بدليل او ذكروا تأويلا لآية او حديث فهل يجوز لمن بعدهم الاستدلال بآخر او ذكر تأويل
آخر الحق نعم اما الدليل فلان المجتهدين في كل عصر يتفكرون ويستنبطون كثيرا من الادلة الدالة
على الاحكام المستدل عليها قبل من غير نكير فكان اجماعا واما التأويل فاذا لم يلزم من التأويل الثاني القدح
في الاول جاز عملا بالاصل السالم عن معارضة منافاة الاجماع ولان العلماء في كل وقت يستخرجون وجوها من التأويل ولم ينكر عليهم
فكان ذلك اجماعا اما اذا كان التأويل الثاني منافيا للاول او اتفقوا على بطلانه فانه لا يجوز لاستلزامه
تخطئة اجماعهم السابق فلو تأول الاولون اللفظ المشترك باحد معنييه لم يجز لمن بعدهم حمله على المعنى الآخر
لان المعنيين ان تنافيا لزم تخطئة التأويل الاول وهو محال لوقوع الاجماع عليه وان لم يتنافيا فكذلك لما ثبت
من عدم جواز استعمال اللفظ المشترك في كلا معنييه ولا يقال انه يجوز ان يكون الشارع قد
تكلم باللفظ المشترك مرتين وعنى به في المرة الاولى احد المعنيين وفي الاخرى الآخر لان الاجماع منعقد على بطلانه
قال الشيخ السادس اجماع العترة حجة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
ولما نزلت اخذ رسول الله صلى الله عليه وآله كساء ووضعه عليه وعلى علي وفاطمة والحسن والحسين
عليهم السلام وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فقالت ام سلمة الست من اهل البيت فقال صلى [illegible] انك على خير
والخطأ رجس فيكون منفيا ولقوله صلى الله عليه وآله اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا [illegible]
كتاب الله وعترتي اهل بيتي ولانهم اعرف بالاحكام لانهم اخذوها من الوحي [illegible]
والنبي صلى الله عليه وآله فيهم ومنهم والملازم لهم وافعاله غير خفية عنهم [illegible]
معاشرتهم له اكثر من غيرهم فهم اعرف بالاحكام فهم من الخطأ ابعد وحمل الآية على الزوجات باطل
لمخالفة الخبر المتواتر من نقل الكساء ولانه لو كان كذلك لقال عنكن ولانه نفى عمن تناولته الآية [illegible]
نفيا مؤكدا بالجمع مخصوصا مع تأكيد التطهير وهو غير ثابت في حق الزوجات لوقوع الذنب منهن فلم يبق
لها محل سوى المعصومين وهم من ذكرناه اذ لا قائل بغيرهم ولان نفي الرجس عن اهل البيت يقتضي
نفيه عمن ذكرنا لانهم من اهل البيت اجماعا ولا قائل بتخصيصها بالزوجات اقول اجماع العترة اعني
اهل البيت عليهم السلام حجة عندنا وعند الزيدية خلافا للباقين لنا وجوه الاول قوله تعالى انما يريد الله

ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطأ رجس فيكون منفيا عنهم وقد اكد الله تعالى ذلك
بلفظة انما الموضوعة للحصر والتاكيد واللام المؤكدة في قوله ليذهب والاتيان بلفظ الاذهاب الدالة على ازالة
الرجس بالكلية والاتيان بلفظ الرجس الدال على دنس حقيقة المستلزم نفيه نفي كل فرد من افرادها وتقديم
منه عنكم على الرجس الدال على شدة العناية والعدول عن ذكر اسمائهم والاتيان بالامر الشامل لهم تعظيما
لشانهم والنداء على وجه الاختصاص في قوله اهل البيت والاتيان بلفظ التطهير الدال على التنزيه من كل
دنس وتاكيد ذلك بمصدره وهو قوله تطهيرا والمراد باهل البيت علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام لان
النبي صلى الله عليه وسلم لما نزلت هذه الآية اخذ كساءه ولفه عليه وعليهم فقال اللهم هؤلاء اهل بيتي
فقالت ام سلمة يا رسول الله الست من اهل البيت فقال لها انك على خير ولان لفظة انما للحصر على ما تقدم فظاهر
الآية يدل على انه تعالى انما اراد ان يزيل الرجس عن احد الا عن اهل البيت وليس مراد الآية تعالى يريد اذهاب الرجس
عن كل احد فيحمل لفظة انه تعالى على مجازه وهو ازالة الرجس لان الارادة سببه واطلاق لفظ السبب على المسبب من
اشهر وجوه المجاز وزوال الرجس عبارة عن العصمة فهذه الآية دالة على عصمة اهل البيت وكل من قال بذلك
حصر المراد في علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام فحمل الآية على غيرهم خرق الاجماع والخطأ في الحكم رجس
فيكون منفيا عنهم عليهم السلام الثاني النقل المتواتر من قوله اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما
لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي حبلان متصلان لن يفترقا حتى يردا على الحوض حصر التمسك بهما النجاة
بعينه ووجه نفي الضلالة المؤبدة فيهما وليست حجية قولهم موقوفة على انضمام الكتاب اليه كما في عكسه ولانه
لو كان كذلك لم يكن مزية لامر على الغير بهذه المثابة فكان قولهم وحده حجة هو المطلوب الثالث ان اهل البيت اعرف من غيرهم
بالاحكام لانها متلقاة من الوحي وهم في بيت النبي صلى الله عليه واله منهم وفيهم وهم ملازمون له مشاهدة
افعاله سامعوا اقواله معاينة ومحاورة وهو عليه السلام يشاهدهم ويشاهدونه افعالهم واحوالهم
ويواجههم بالخطاب على وجه الاختصاص في اكثر الاوقات ومعظم الاحوال ومن هذه حالته فهو اعرف بالاحكام
من غيره فيمتنع خطاؤه فيها واعترض على الاول بان الآية ظاهرة في ازواجه عليه السلام لان ما قبلها
وما بعدها خطاب معهن وايضا ان لفظ الرجس المنفي لا يدل على نفي كل رجس لانه ليس للاستغراق على ما
تقرر وعلى الثاني انه خبر واحد والامامية تنافي حجيته وعلى الثالث انه منقوض بالزوجات فانهن في ذلك
نحوهم او فوقه والجواب عن الاول ان حمله على الزوجات باطل من وجوه احدها انه كان يجب ان يقول

عنكن ويطهركن كما قال وقرن في بيوتكن ولا تبرجن وثانيها بيانه عليه السلام بلف الكساء على امير المؤمنين
وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وعدم ادخاله ام سلمة عند قولها الست من اهل البيت بلى بل عدا
عن ذلك وقال لها انك على خير وثالثها ان المراد في الآية يجب ان يكون معصوما على ما تقدم والزوجات لسن معصومات
اتفاقا وقد وقع الخطاء من اكثرهن اجماعا ولان نفي الرجس عمن ذكرنا ثابت اتفاقا لانهم اما كل المراد من اهل البيت
كما هو مذهبنا او بعضه كما هو مذهب الخصم اذ لا قائل بقصره على الزوجات واللام في الرجس اما للاستغراق
فيثبت المطلوب او للعهد ثم لم يسبق ذكر الرجس فتعين انه لتعريف الماهية والطبيعة التي اذا انتفت انتفى كل
جزئياتها اذ لو ثبت شيء من جزئياتها استحال ارتفاعها لزوم وجود الكل بدون جزئه وانه محال الثاني
ان الخبر المذكور متواتر وقد اتفقت الامة على نقله اما للاستدلال به على حجية اجماعهم واما على فضيلتهم وعن
الثالث ان الفرق بين اهل البيت عليهم السلام وبين الزوجات ظاهر فان حرص الرسول على تكميلهم بالمعارف
والعلوم اعظم من حرصه على تكميل زوجاته اذ من المعلوم ان كل عاقل بواطبعه على تكميل ذريته واولاده لا
على زوجته ايضا فان حرص الزوج على ملابسته وملازمته انما هي لما يحصل منهن من الاستمتاع وما يجري مجراه من الاشياء
بخلاف اهل البيت عليهم السلام فان حرصهم على ملازمة الرسول عليه السلم انما هي للعلم والاستكمال وتحصيل المعارف
واقتناء الفضائل العلمية والعملية كما قال امير المؤمنين عليه السلم علمني رسول الله صلى الله عليه وآله الف باب من العلم
فانفتح من كل باب الف باب قال السابع اجماع اهل المدينة ليس بحجة لانهم بعض المؤمنين ولان المعصوم ان لم يكن
فيهم لم يعتد بقولهم والا فالحجة في قوله عم وحجة مالك بقوله صلعم ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد
لا تدل على المطلوب اما اولا فلمنع الدلالة ثانيا لاحتمال ذلك في زمانه وعدم عمومه بعده واجماع المشايخ الثلثة او الشيخين
ليس بحجة لعدم تناول الادلة لهم واجماع الفقهاء مع مخالفة التابعين البالغين رتبة الاجتهاد ليس بحجة لانهم رجعوا
الى اقوالهم فلو كان خطأ لما رجعوا اليها ولا يتأتى عندنا لدخول المعصوم فيه اقول اكثر الناس على ان اجماع اهل المدينة
بمجرد كونهم اهل المدينة ليس بحجة خلافا لمالك لنا انهم بعض المؤمنين وبعض الامة فلا يتناولهم ادلة الاجماع
لانها بلفظ المؤمنين ولفظ الامة وبعض المؤمنين وبعض الامة لا يصدق عليهم ذلك فيبقى اصل عدم كون اجماعهم حجة
سليما عن معارضة الادلة نعم لو كان المعصوم فيهم او كل المجتهدين كان اجماعهم حجة لكن لا باعتبار كونهم اهل المدينة
والا لما كان اجماعهم عند كونهم في غيرها حجة وهو باطل اتفاقا احتج المالك بقوله عم ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي
الكير خبث الحديد والخطأ خبث فيكون منفيا عنهم والجواب المنع من صحة الخبر المذكور فانه لم ينقل الينا

من جهة نقول عليهما سلمنا لكنه خبر واحد فلا يتمسك به في العلميات سلمنا لكنه لا يدل على الحظر لاحتمال ان
يكون مختصا بزمانه عم ويكون المراد بالخبث الكفار ويمتنع من كون الخطاء مع الاجتهاد وعدم العلم بكونه خطا
خبثا على قول من يصوب كل مجتهد سلمنا لكن هذه الصيغة ليست للعموم فلا تدل على انتفاء كل خبث سلمنا لكن الخبر
متروك الظاهر اجماعا لانه من المعلوم استيطان جماعة من المنافقين والعصاة واهل الشر فيها الى الحرم الى الآن
والحق ان الخبرات صحيح فالمراد به والله اعلم المبالغة في مدح اهل المدينة والترغيب في المهاجرة اليها في زمانه او استيطانها
لما فيها من البركة والشرف واما اجماع الخلفاء الاربعة فهو حجة عندنا لان امير المؤمنين ع فيهم ومعصوم فلا تطرق
للخطاء الى اجماعهم واما الجمهور فقال بعضهم يكون حجة حكاه ابو بكر الرازي عن القاضي ابي حازم الحنفي ولهذا
لم يعتبر مخالفة زيد بن ثابت في توريث ذوي الارحام وحكم برد اموال حصلت في بيت المال المعتضد بالله وقبل المعتضد
قوله وانفذ قضاه وكتب به الى الآفاق وهو منقول عن احمد بن حنبل واحتج على ذلك بقوله ع عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين من بعدي اما اجماع المشايخ الثلثة اعني ابا بكر وعمر وعثمان فاجماع الشيخين الاولين ليس بحجة عندنا لانتفاء [illegible]
انما يكون حجة اذا اشتمل على قول المعصوم ولا واحد من الثلثة المذكورين بمعصوم اجماعا فلا يكون قولهم حجة اما [illegible]
والاكثر منهم على انه ليس بحجة لانهم بعض المؤمنين وبعض الامة فلا يتناولهم ادلة الاجماع وقال بعضهم انه
حجة لقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر واستضعفه الاولون بمنع صحة الخبر مواجهة قوم من العوام
بذلك الخطاب وبالمعارضة بقوله ع اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واما اجماع الصحابة مع مخالفة
من ادركهم من التابعين البالغين رتبة الاجتهاد فقال قوم انه حجة والاكثرون على خلافه واحتج الاولون بقوله
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وبقوله لو انفق احدكم ملء الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه واذا كان الاستدلال
يحصل بالاقتداء بايهم فبالجميع اولى فالجواب ان الخبرين انما يدلان على فضلهم وعلو شانهم وشرفهم [illegible]
عليه السلام ان اجماعهم حجة ولعل ذلك لكون الخطاب فيهما مع قوم من اهل التقليد [illegible] تقليد من [illegible]
المجتهد [illegible] يمكن حمل الخبر على [illegible] ان الاهتداء لا يتم الا بالاقتداء بجميعهم [illegible]
الاكثرون ان الصحابة رجعوا الى قول التابعين [illegible] اما الاول فلما روي ان ابن عمر
سئل عن فريضة فقال اسئلوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها وعن انس بن مالك انه سئل عن مسئلة فقال اسئلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ
ونسينا وسئل ابن عباس عن نذر ذبح الولد فاشار الى مسروق فلما اتاه السائل افتاه [illegible]
حجة لما جاز [illegible] قول التابعين [illegible]

على خلاف ما افتى به التابعين بل الظاهر انهم لم يجتهدوا في تلك المسائل سلمنا لكن لا نسلم خروج مجموع الصحابة اصلا
لاقوال التابعين والجماعة المذكورة بعض الصحابة وليسوا معصومين وجاز عليهم الخطاء في دعويهم والحسين عليه السلام
من سادات الصحابة لا من التابعين على ان هذا عند الامامية لان المعصوم موجود في الصحابة فيكون اجماعهم حجة والقول
المخالف الذي [illegible] باطلا قال البحث الثامن الاجماع [illegible] انما يكون حجة عندنا لاشتماله على قول المعصوم فكل جماعة قلت او كثرت
كان قول الامام في جملة اقوالها فاجماعها حجة لاجله لا لاجل الاجماع اما الجمهور فقد اختلفوا في انعقاد الاجماع مع
مخالفة المخطئين من اهل القبلة في مسائل الاصول فان كفروا بالمخالفة لم يعتد بخلافهم لكن لا يجوز التمسك باجماعنا
على كفرهم في تلك المسائل لان خروجهم عن الاجماع موقوف على كفرهم في تلك المسائل فلو اثبتناه باجماعنا دار وان لم
يكفروا لم ينعقد الاجماع بدونهم لانهم من جملة بعض المؤمنين فيعتبر عندهم [illegible] انهم مؤمنون [illegible]
مع مخالفة الواحد والاثنين لانهم من جملة بعض المؤمنين احتج ابو بكر الرازي والخياط والطبري بان المؤمنين يصدق
عليهم مع خروج الواحد كالاسود ويتعذر العلم بالاجماع والجواب عن الاول انه مجاز والثاني انه معلوم في زمن الصحابة
لقلتهم اقول هذا البحث مشتمل على مسئلتين الاولى ان الاجماع [illegible] المخطئين من اهل القبلة في مسائل الاصول هل هو
[illegible] الحق عندنا انه حجة لان المعصوم [illegible] المخطئين [illegible] معصوما [illegible] الباقين فيكون قوله
حجة اذ العبرة عندنا انما هي بقول المعصوم وكل جماعة قلت او كثرت وكان قول المعصوم في جملة اقوالها فاجماعها حجة
لاجل قول المعصوم لا لاجل الاجماع حتى لو تميز قول المعصوم عن قول الباقين كان حجة وكان ما عداه من الاقوال المخالفة له
باطلا واما الجمهور [illegible] اما ان يكون [illegible] بكفره [illegible] له [illegible] فان كان الاول [illegible]
وكان اجماع من عداه حجة لانهم كل المؤمنين [illegible] الاجماع [illegible] لا يجوز الاستدلال باجماعنا على كفرهم
لان كون اجماعنا حجة [illegible] وانما يثبت بكفرهم فلو استفدنا كفرهم في تلك
المسائل من اجماعنا لزم الدور وان كان الثاني لم ينعقد الاجماع بدونهم لان من عداهم بعض المؤمنين [illegible]
عن الاتيان [illegible] الاجماع فلا يكون حجة [illegible] من [illegible] كل واحد من [illegible]
[illegible] وكان اجماع من عداهم [illegible] انعقاد الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين قال ابو بكر الرازي [illegible]
الخياط [illegible] ابن جرير الطبري [illegible] الواحد والاثنين كما
على [illegible] الواحد والاثنين [illegible] الاجماع [illegible]
من الصحابة [illegible] الموضوع

واللفظ الموضوع للجميع فلو كان حقيقة في البعض وان اكثر لزم الاشتراك المخالف للاصل وصدق الاسود
على الزنجي مجاز بدليل صحة قولنا انه ليس باسود كله بل بعضه كما يقال هؤلاء ليسوا كل الامة ولا كل
المومنين بل بعضهم ولانه يصح استثناء ذلك الواحد والاثنين فيقال اجمع المومنون الا فلانا او فلانا كما يقال الزنجي
اسود الا اظفاره والاسنان وعن الثاني ان ذلك غير متعذر في زمن الصحابة لقلة المومنين وانحصارهم وضبطهم وقد
البحث التاسع لا يجوز الاجماع الا عن دليل او امارة والا لكان خطاء والفائدة منع المخالفة وترك البحث عن الدليل
وبيع المراضاة واجرة الحمام ان سلم الاجماع فيهما فلدليل لم ينقل وعدم العلم لا يدل على العدم والامارة جاز ان يكون
ظاهرة فيتفق الاجماع بها ولا يشبه من وافقه الاتباع لخبر صدق وزعمه خلافا لابي عبد الله البصري اقول اكثر الناس
على انه لا يجوز حصول الاجماع الا عن دليل او امارة وقال قوم يجوز صدوره عن البخت والاتفاق احتج الاولون بان
القول في الدين بغير دليل ولا امارة خطاء لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فلو اتفقوا عليه لكانوا
مجمعين على الخطاء وذلك يقدح في حجية الاجماع واعترض المص في النهاية بان المراد من الخطاء ان كان انهم اتفقوا على ما ثم
تعالى فهو ممنوع لجواز كونه الحكم الذي اوجبه الله وان كان عبارة عن ان قولهم من غير دليل حرام فهو المتنازع فيه وفيه
نظر فان المراد من الخطاء المعنى الثاني وليس هو المتنازع فيه للاتفاق عليه بل المتنازع فيه انه هل يمكن وقوع الاجماع
على هذا الوجه ام لا احتج الآخرون بانه لو لم ينعقد الاجماع الا عن دليل او امارة لكان ذلك الدليل او الامارة هو الحجة
فلا يبقى للاجماع فائدة ولان الاجماع لا عن دليل ولا امارة واقع فيكون جائزا اما الاول فلاجماعهم على بيع المراضاة
اجرة الحمام من غير دليل ولا امارة واما الثاني فظ والجواب عن الاول بالمنع من عدم فائدة الاجماع فانه يفيد العلم
الدليل على ذلك الحكم الجملة فيجب نفيه وقطع النظر والبحث عن كيفية دلالته وتقديمه على ما يعارضه من الادلة
لا يلزم من انتفاء فائدته انتفاؤه لانه قد يقع اتفاقا وان كان عن دليل ديجب الاجماع وقصد المجمعين الحجة وعن الثاني
بالمنع من تحقق الاجماع من بيع المراضاة واجرة الحمام سلمنا لكن لا نسلم انه لا عن دليل ولا امارة ولا حجة لكم على ذلك بل
غايتكم ان تقولوا انه لم ينقل الينا دليل ولا امارة عليهما لكن ذلك لا يوجب نفيهما فان عدم علمهما الينا لا يدل
على عدمهما لجواز تحققهما لكن استغنائهم عن نقلهما بالاجماع عليهما ونقلهم ما اجمعوا عليه وعدم علمكم بذلك لا يدل
على عدمه ثم ان القائلين بانه لا يتحقق الاجماع الا عن دليل اختلفوا في جواز وقوعه عن امارة من قياس او غيره
فمنع عنه الامامية وداود بن علي وابن جرير الطبري وجوزه الباقون اما الامامية فلان الاجماع عندهم لا بد فيه من قول المعصوم
وهو لا يكون الا عن دليل قطعي واما داود فموافقته لهم فاحتجوا على ذلك بان الامة على كثرتها واختلاف دواعيهم يمتنع

ان يجمعهما الامارة مع خفائها كما لا يمكن اجماعهما في وقت الواحد على تناول نوع واحد من الغذاء والنطق في
كلمة الواحدة والجواب ان الامارة جاز ان تكون ظاهرة فيجمع الامة على مقتضاها مع ان ذلك منقوض باتفاق
الشافعية على مذهب الشافعي والحنفية على مذهب الحنفي واعلم ان ابا عبد الله البصري ذهب الى ان الاجماع اذا كان
موافقا لخبر دل على ان خلاف الاجماع كان لاجل ذلك الخبر والحق انه لك غيره لجهة لامكان صدوره عن دليل مغاير له تحصيل
الظن بذلك من حيث انه لابد للاجماع من ماخذ والاصل عدم غير هذا الخبر فتعين هو انه لك قال البحث
الثالث لا يشترط في الاجماع قول كل الامة من زمن الرسول عليه السلام الى يوم القيمة والا لانتفت فائدته ولا
قول الكفار لان اية المشاقة تدل على اتباع المومنين وكذا الاخرى لان لفظة الامة تضمنت البناء ولا قول العوام
لان قولهم لا لدليل فيكون خطاء فلو كان قول العلماء خطاء لزم الاجماع على الخطاء لا يعتبر قول المجتهدين في فن
فيما اجمعوا عليه في غير ذلك الفن فلا عبرة بقول المتكلم في الفقه وبالعكس ولا بقول الحافظ للاحاديث
الاحكام اذا لم يتمكن من الاجتهاد لانه عامي ويعتبر قول الاصولي للتمكن من الاجتهاد وان لم يحفظ الاحكام لتمكنه
من معرفة الخطاء والصواب اقول لا يعتبر في الاجماع اتفاق امة محمد صلى الله عليه واله من زمانه الى يوم القيمة
لان الادلة الدالة على حقيقة الاجماع دالة على الاستدلال به وذلك الاستدلال ان كان قبل يوم القيمة
لم يتحقق الاجماع على هذا التقدير لان المجمعين دون الامة لجواز تجدد اخرين بعد المجمعين وان كان بعد يوم القيمة
بطل لانه انقطاع التكليف المقتضي الاستغناء عن الاستدلال ولا عبرة في الاجماع بقول الكفار اما عندنا فظاهر
لان المدار انما هو بقول المعصوم ولا يتوقف عليه موافقة غيره له سواء كان الغير مسلما او كافرا اما الجمهور فلان
اية المشاقة دلت على وجوب اتباع المومنين وسائر الادلة الدالة على وجوب اتباع الامة والمفهوم من الامة بحسب شرعنا
الذين قبلوا دين النبي صلى الله عليه واله فيجب حمل اللفظ عليه وح لا يعتبر قول الكفار لخروجهم عن المومنين
والامة واما العوام من المومنين اعني الذين ليس لهم اهلية الاجتهاد فمن يعتبر قولهم في الاجماع قال القاضي
ابو بكر نعم لان ادلة الاجماع انما اقتضت وجوب اتباع كل المومنين او كل الامة والعوام من جملتهم وقال الباقون
لا لان قول العوام حكم في الدين بغير دليل ولا امارة فيكون خطأ فلو جاز ان يكون قول المجتهدين الحق المبين
خطاء لزم تخطية كل الامة في المسئلة الواحدة وان كان الخطاء من وجهين فان خطاء العوام انما هو في
اقدامهم على القول بالحكم فيما بغير دليل ولا امارة وخطاء المجتهدين في عدم اصابتهم لحكم الله تع والحكم فيه
بخلافه وانه محال واعلم انه يجوز لمن خالف القول الثالث ويزعم ان المصيب من المجتهدين المختلفين واحد

خاصة يمنع من استحالة اللازم ويلزمه تخطية كل الامة في المسألة من جهة واحدة اذا انقرضوا فالمعنى
في كل فن انما هو اجماع المجتهدين في ذلك الفن وان لم يكونوا من اهل الاجتهاد في غيره مثلا يعتبر اجماع المتكلمين
في علم الكلام في مسائل الكلامية المعتبرة باجماعهم في مسائل الفقه اذا لم يكونوا من اهل الاجتهاد فيه وبالعكس كان يكونوا
[illegible] ولا عامي بالنسبة الى الفن الذي لا يتمكن من الاجتهاد فالاكثر على ان قول غيره معتبر لانه لما كان قاصرا عن اخذ
الاحكام عن ماخذها وانقياده ومعرفة صحتها من فاسدها كان عاميا فلا يكون قوله معتبرا واما العالم باصول الفقه البالغ
رتبة الاجتهاد في الفقه فان [illegible] في المسائل الفقهية وان لم يكن حافظا للاحكام خلافا للقوم لانه متمكن من استنباط
الاحكام الشرعية من اصولها والتمييز بين الصواب والخطاء من الاقوال [illegible] اعتبار قوله كغيره من المجتهدين
وقال البعض [illegible] لا يشترط بلوغ التواتر في المجمعين لتناول الادلة [illegible] صحابة لان قوله
التابعين سبيل المؤمنين واحتجاج الظاهرية بان الخطاب يتناولهم وامكان ضبطهم وبانه قول اهل
[illegible] فان لم يكن الدليل فهو خطاء [illegible] عن الصحابة وبان اجماع الصحابة على جواز الاجتهاد فيما لم
[illegible] سقوط الاجماع [illegible] واحد وانهم لا [illegible] وعدم الضبط لا ينافي الغرض
لانا فرضنا الاجماع [illegible] والتابعين بالدليل لو وقع الواقعة منهم فحدثوا ولم تقع في زمن الصحابة وبان
الاجماع على [illegible] مشروط بعدم الاتفاق قوله لا اشتراط في المجمعين ان يبلغوا عدد التواتر [illegible]
[illegible] لان الحجة في قول المعصوم ولا عبرة بقول غيره سواء قل او كثر وعند الجمهور [illegible] لان ادلة الاجماع يتناول
ولا [illegible] لم يبلغوا عدد التواتر حتى لو بلغ المؤمنون والامة والعياذ بالله الى الثلاثة والاثنين لصدق عليهم
المؤمنون والامة فيكون قولهم حجة على معتقدنا اما لو انحصر في واحد هل يكون قوله حجة قال قوم نعم لان
اسم الامة قد يطلق على الواحد لقوله تعالى ان ابراهيم كان امة قال [illegible] لا لان الاجماع مشعر بالاجتماع [illegible]
لا [illegible] ان يكونوا [illegible] بحيث لا يكون اجماع غيرهم حجة وداود الظاهري وتابعوهم وانكره الباقون
[illegible] لان الحجة في قول المعصوم وهو موجود في كل زمان [illegible] الجمهور [illegible] التابعين [illegible]
[illegible] اتباع [illegible] المشاهدة [illegible] ادلة الاجماع انما تناول [illegible] اجماع غيرهم [illegible]
[illegible] وسطا لتكونوا [illegible] وجهه [illegible]
[illegible] ويتبع غير سبيل المؤمنين [illegible]
[illegible]

على ضبطهم ومعرفتهم وهذا انما يكون في زمن الصحابة لانه ان كان لا لدليل كان خطأ وان كان لدليل فاما ان يكون قياسا

او نصا والاول باطل لان القياس ليس بحجة عند الكل فلا يكون طريقا للاجماع الكل والثاني باطل ايضا لانه لو كان هناك

نص لما خفي على الصحابة ولكانوا اعلم به [illegible] فلما لم يتحقق ذلك علمنا انتفاؤه والمصنف [illegible] اجمعوا على ان كل

[illegible] كما [illegible] الاجتهاد فلو [illegible] التابعون عليها [illegible] وكان اجماعهم حجة [illegible]

الاجماع [illegible] الاول انه لو صح لزم [illegible] وقت نزول الآيات المذكورة [illegible]

يكون اجماع التابعين [illegible] فان كثيرا من [illegible] الشافعية [illegible]

[illegible] والاجماع [illegible] فلا يكون [illegible] وعن الثاني بما ذكر [illegible]

الاجماع اذ الكلام في كونه حجة انما يكون بعد تحققه وعن الثالث [illegible] من الائمة [illegible]

الحكم عن بعض الصحابة [illegible] التابعين [illegible] وقوع الواقعة [illegible] عن الدليل [illegible]

به باعتبار [illegible] من الصحابة [illegible] التابعين [illegible] ذلك الاجماع [illegible]

شرطه [illegible] وصحة الاجماع عليه [illegible]

جائز [illegible] الاجماع به [illegible] على الصانع [illegible] العالم

به [illegible] انه حجة [illegible]

مسئلة [illegible] فاما عندنا [illegible] لان المعصوم لا يخطئ في شيء واما [illegible]

بعضهم القائل [illegible] بالحكم [illegible] الامة [illegible]

[illegible] الامة [illegible]

الامة على الكفر اما عندنا فلا [illegible] المعصوم واما [illegible]

[illegible] وجوب اتباع سبيل المؤمنين [illegible] الامة في عدم [illegible]

به [illegible] عدم العلم [illegible] هنا [illegible] بالاجماع [illegible]

[illegible] الاجماع [illegible] بالاجماع [illegible] موجود [illegible] الرسل [illegible]

لا [illegible] الاجماع [illegible] من قول الرسول [illegible]

[illegible] على [illegible]

[illegible] وعلمه [illegible]

كالمقدمات المذكورة من الاجماع لزم الدور واما ما لا يتوقف العلم بصحته ولم يكن القطع قاضية بثبوته ولا نفيه
فيجوز اثباته بالاجماع مثل حدوث الاجسام فان العلم بثبوت الصانع تعالى وصفاته ورسالة الانبياء وصدقهم
لا يتوقف على العلم به لامكان التوصل الى معرفة ذلك بحدوث الاعراض ثم يعرف من قول الرسول كون الاجماع حجة ويستدل
به على حدوث الاجسام وهل الاجماع حجة في الاراء والحروب مثل تدبير الجيوش وانقسام الحرب بموضع معين او وقت
مخصوص قال قوم نعم وهو الحق لان المعصوم لابد وان يكون في جملة المجمعين ومخالفته محرمة ولان عداه غير سبيل المؤمنين فيجب عدم
اتباعه للاية وقال اخرون لا لان حال الامة لا يكون باعظم من حال الرسول مع انه كان يراجع في امثال ذلك وهو
ضعيف لان المراجعة لتحقق امره وتاكيد طلبه لا لعدم الثقة وهل يجوز ان يخطئ احد شطري الامة في مسئلة والشطر الاخر
في الاخرى مثل ان يذهب احدهما الى ان القاتل لا يرث والعبد يرث والاخر الى ان العبد لا يرث والقاتل يرث مع ان الحق
انهما لا يرثان اما عندنا فلا لان المعصوم في احد الشطرين فلا يتطرق اليه خطا اصلا واما الجمهور فالاكثر منعوه منهم على
لان خطاهم وان كان في المسئلتين فانه لا يخرجهم عن كونهم مجمعين على الخطاء وهو قولهم بنقيض الحق وهو
منفي عنهم بما تقدم من الادلة وجوزه بعضهم لان الخطاء ممتنع على كل الامة بموجب الادلة المذكورة لا على بعضهم
والمخطئ في كل واحد من المسئلتين بعض الامة لا كلها ولا يلزم من اصابة المجتهد في حكم اصابته في كل حكم فيجوز ان
يصيب احدهما في منع القاتل ويخطئ في توريث العبد والاخر بالعكس وفيه نظر فان الحق لما كان في منعهما
جميعا من الارث والشطران متفقان على نقيضه وهو خطا ولزم اجماع الامة على الخطاء في مسئلة واحدة وانه
ممتنع اما اتفاق الامة على الكفر فممتنع عندنا لامتناعه على المعصوم وهو موجود في كل عصر التكليف واما الجمهور
فجوزه بعضهم محتجين بخروجهم بالكفر عن كونهم مؤمنين وكونهم من امة محمد صلى الله عليه وآله والعصمة انما تثبت
للامة والمؤمنين ومنعه اخرون لان الله تعالى اوجب علينا اتباع سبيل المؤمنين واتباع سبيلهم مشروط
بوجود سبيلهم وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب مطلقا وفيه نظر للمنع من ايجابه تمام اتباع سبيل المؤمنين
بل الظاهر انه مشروط بوجوده سلمنا لكن ما لا يتم الواجب الا به انما يجب اذا كان مقدورا للمكلف وسبيل الاجماع مقدورا للامة
باتباعه سلمنا لكن لا يلزم من وجوبه على المكلفين وجوده منهم لجواز اخلالهم به وانه ان وليجعلهم سلمنا
لكن كل واحد من الاجماعات السابقة سبيل المؤمنين فيكفي اتباعها في الامتثال والحق ان ايجاب اتباع سبيل المؤمنين
مشروط بوجوده لانه بدونه ممتنع فالتكليف به تكليف بالممتنع وانه محال واما اشتراك الامة في عدم علم
ما لم يكلفوا به الا العدم تمكنهم منه مثل عدد الملائكة والكواكب ووقت قيام الساعة او لا مثل قيام العرض بمحله

او عدمه وكون البياض لونا حقيقيا او تخيليا فهو جايز ولان عدم العلم بذلك ليس بالمنكر لم يلزم من اجماعهم عليه [illegible]
وان كان خطاء كانوا مكلفين باجتنابه والتقدير بخلافه وقال آخرون لا يجوز لانه لو جاز لكان عدم ذلك العلم
سبيلا لهم فيجب اتباعهم فيه وهو ضعيف لان سبيل المؤمنين الطريق المستند اليهم وعدم علمهم بالامور ليس كذلك
هذا اذا كان عدم علمهم مجردا عن اعتقاد نقيض الواقع اما لو كان مقارنا له فانه لا يجوز لاستلزامه
اجماع الامة على الخطاء وهو جهل مركب **قال البحث الثالث عشر الحكم المجمع عليه** ان كان له مدخل في الاسلام كان
كافرا والا فلا والاجماع الصادر عن الاجتهاد حجة عند الجمهور وهذا الاتيان على قولنا لان قول المعصوم شرط في الاجماع
يكون حجة وان اجتهد قال ابو عبد الله البصري نفقا للاجماع يجب اجماع على خلاف الجواز ان يقع مشروطا لا انه
لم يقع لان اهل الاجماع اجمعوا على العمل بما اجمعوا عليه كل عصر يلزم تطرق النقص اليه والاكثرون منعوا لاستلزامه
الخطاء على احد الاجماعين **اقول اختلفوا** في جاحد الحكم المجمع عليه فقال قوم من الفقهاء يكون كافرا ومنعه
آخرون لان ادلة الاجماع ليست مفيدة للعلم فما تفرع عليها اولى ان لا يفيد العلم بل غايته افادة الظن
وانكار الحكم المظنون لا يكون كفرا اجماعا ولو سلم انه معلوم لكن العلم به ليس من جملة ان كان الاسلام التي لا يتحقق
بدونها الا لكان يجب على الرسول ان لا يحكم باسلام احد حتى يعرفه ان الاجماع حجة ويعرفه هو به ومن المعلوم تعذر
ذلك وفصل آخرون فقالوا ان كان الحكم المجمع عليه داخلا في مفهوم حكم الاسلام كالعبادات الخمس واعتقاد التوحيد والرسالة
كان جاحده كافرا والا فلا كالعلم بصحة الاجارة والرهن وفي هذا التفصيل نظر فان العبادات من توابع الاسلام لا نفسه
واعتقاد الرسالة ليس طريقه الاجماع وكون جاحده كافرا ليس لانه مجمع عليه وهل الاجماع الصادر عن الاجتهاد
بالنسبة الى كل المجمعين حجة تحرم مخالفته قال الاكثرون نعم لانه لما اجمعوا على الحكم صار سبيلا لهم فوجب اتباعه
للآية وانكره الاقلون للاتفاق على جواز القول بخلاف ما اقتضاه الاجتهاد عند ظهور وجه آخر اقوى من الاول واجيب
بان ذلك الجواز مشروط بما اذا لم يتحقق الاجماع على مقتضى الاجتهاد الاول فعند تحققه يزول الاجماع على الجواز لزوال
شرطه وهذا الفرع ساقط عندنا لما عرفت من استحالة تحقق الاجماع عن الاجتهاد لان قول المعصوم معتبر فيه
ولا يكون الا عن دليل قطعي وهل يجوز انعقاد الاجماع عقيب اجماع آخر مخالف له قال ابو عبد الله البصري لا لانه
لا امتناع في اجماع الامة على قول بشرط ان لا يطرأ عليه اجماع آخر ولكنه لم يقع لان اهل الاجماع لما اتفقوا على ان كلما
اجمعوا عليه فاتباعه دايما في كل الاعصار امتنع وقوع هذا الجائز ومنعه الباقون اما اصحابنا فظاهر لان المعصوم
داخل في المجمعين والخطاء عليه ممتنع واما الجمهور فلانه يستلزم خطاء احد الاجماعين وهو ممتنع لما تقدم من الادلة

وقول ابي عبدالله البصري ضعيف لتطرق الاحتمال في اجماعهم على وجوب العمل باجماعهم في كل الاعصار لجواز كونه
مشروطا بعدم ظهور وجه يقتضي خلافه قال في الاخبار وفيه مقصدان الاول في ماهيته وفيه مباحث الاول اذا
حكمت النفس بامر على آخر ايجابا او سلبا سمي ذلك الحكم خبرا ومعنى هذه اللفظة ضرورية ثم اعرض لهذه الماهية اعراض
ذاتية كالصدق والكذب والتصديق والتكذيب فتذكر هذه الاعراض عند اشتباه التركيب الخبري بغيره من انواع
التركيبات كالاستفهام وشبهه على سبيل التنبيه على ما هو معلوم الماهية ليتميز عن غيره ولو اخذت هذه الاشياء على
سبيل التعريف الحقيقي كان دورا وهو يطلق بالحقيقة على القول المحتمل للصدق والكذب ومجازا على غيره كقولهم تخبرني
العينان ما القلب كاتم اقول الكلام في الخبر تارة في لفظه وتارة في معناه اما الاول فهو يطلق على القول الدال بالوضع
على حكم النفس بامر على آخر ايجابا مثل زيد كاتب وسلبا مثل زيد ليس بكاتب ويطلق ايضا على غير القول من الاشارات
والدلائل والاحوال اذا كانت بحيث يفهم منها معنى الخبر ومنه قول الشاعر تخبرني العينان ما القلب كاتم
وقول آخر وكم لظلام الليل عندك من يد تخبر ان المانوية تكذب وقول ابن العلاء ابي من العرب
ليس على الشرع تخبر بان التعويل الى صدع وهو حقيقة في الاول اتفاقا وليتبادر الى الذهن عند اطلاق لفظ الخبر
كما لو قيل اخبرني فلان واخبرت فلانا ومجاز في الثاني لتبادر غيره عند الاطلاق واحتياجه في الدلالة عليه الى قرينة
ولصحة سلب الخبر عنه كما يقال ما اخبرت بعزل الملك مثلا بل علمت ذلك من اضطرابه وهذا ابيات المجاز وقيل
بل هو مشترك بينهما وهو باطل لما ذكرناه ولرجحانه على الاشتراك عند التعارض كما تقدم واما الثاني فالكلام اما في
ماهيته واقسامه واحكامه اما الاول فقال الاكثرون المحققون انه غني عن التعريف لانه ان كان عبارة عن
حكم الذهن بامر على آخر ايجابا او سلبا وكان ذلك امرا معقولا مركوزا في الفطرة لا يحتاج لضبطه الى تعريف الاوضاع وان نفيا
والاحوال ويدركه كل عاقل من نفسه ويفرق بينه وبين غيره من العوارض النفسانية كالالم واللذة والطلب وغير ذلك
كان ضروري التصور والضروري لا يحتاج الى تعريف هذا اذا كان الخبر عبارة عن الحكم المذكور كما ذكرناه
وان كان عبارة عن اللفظ الدال بالوضع عليه فكذلك لان مطلق
لفظه معلوم وكذا القيدان المذكوران فكان المجموع غنيا عن التعريف ثم ان ماهية الخبر قد يعرض لها
اعراض ذاتية كالصدق وهو عبارة عن كون الخبر مطابقا والكذب وهو عبارة عن كونه غير مطابق والتصديق
والتكذيب وهما عبارة عن الاخبار بكون الخبر صادقا او كاذبا فيذكر في تعريف التركيب الخبري عند اشتباهه
بغيره من انواع الكلام المركب كالاستفهام والامر والنهي وغير ذلك كقول القائل زيد عندك الاستفهام ويقصد

او يقول الست قلت كذا ويريد انك قلت كذا وذلك انما هو على سبيل التنبيه لما هو معلوم الماهية لتميزه
عما يلتبس به ولا يجوز تحديد هذه الاشياء اعني الصدق والكذب والتصديق والتكذيب على انما معرفة ماهية الخبر
فتعريفها حقيقيا اما اولا فلما بينا من كونها ضرورية غنية عن التعريف واما ثانيا فلاستلزامه الدور لان الصدق
هو الخبر المطابق والكذب هو الخبر الذي ليس بمطابق والتصديق الاخبار بصدق الخبر والتكذيب الاخبار بكذبه فهي
انواع لمطلق الخبر فتتوقف معرفة كل منها على معرفة مطلق الخبر لكونه جزءا منها فلو توقفت معرفة مطلق الخبر
على شيء منها دار هكذا قيل وفيه نظر فان المانع ان يمنع كون التصديق والتكذيب نوعين للخبر بل هو انما عرفنا
ذاتيات له كما تقدم ورسم الشيء بعوارضه جائز غير مشتمل على الدور وسلمنا لكن لا نسلم توقف معرفتهما على معرفة مطلق الخبر
والكا جزء منهما لاحتمال معرفتهما بوجه ما من غير معرفة جنسهما ثم ينتقل الذهن من الرسم المؤلف منهما الى معرفته وقيل المقصود
بالصدق والكذب بلفظ الخبر والعبرة بهما معناها فلا دور وقوله وهذا المقصود اضعف منه يريد به الحكم النفسي كالايجاب
والسلب **قال** البحث الثاني قال السيد المرتضى لابد في كون الصيغة خبرا من قصد المخبر لها عن الساهي والحاكي والنائم كما ان
المتجوز في الامر كما في قوله ثم الجروح قصاص والامر خلاف ذلك لانه لفظ وضع للخبر لا موقف على الارادة في الدلالة كغيره من الالفاظ
وزعم الجبائيان ان الصيغة صفة معللة بتلك الارادة وهو خطا لان تلك الصفة ليست قائمة بمجموع
الحروف لعدم الاجتماع ولا بالبعض والا لاستغنى عن الباقي **اقول** ذهب السيد المرتضى الى انه لابد في كون الصيغة
خبرا من ارادة اللافظ كونها خبرا ووافقه على ذلك ابو الحسين البصري واحتج على ذلك بان الصيغة الملفوظة
قد توجد ولا يكون خبرا اما الصادرة من غير قصد اللافظ بها معناها كالصيغة الصادرة من الساهي والنائم والحاكي
خبر غيره او عن قصد الخبر على سبيل المجاز كما في الامر مثل والجروح قصاص وقوله ومن دخله كان امنا او في النهي مثل
فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج واذا كانت تارة تكون خبرا وتارة غير خبر كانت افادتها الخبرية دون غيرها
مفتقرة الى مرجح وهو الارادة المذكورة والامر خلاف ذلك لانها صيغة موضوعة للخبر فلا يتوقف دلالتها
عليه الى مرجح غير الوضع كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها والمرجح حاصل اختصاصها بكونه موضوعا للصيغة
دون باقي الاقسام وذهب ابو علي وابو هاشم الجبائيان الى ان الصيغة حال كونها خبرا صفة معللة بتلك الارادة
وهي الخبرية وهو باطل لان تلك الصفة ان قامت بمجموع الحروف لزم اجتماعها في الوجود وهو باطل [illegible] وان كان قامت ببعضها لزم
كون ذلك البعض خبرا واستغنى عن الباقي وبطلانه [illegible] وقد تقدم الشق الاول وذلك في مباحث **قال** الثالث اذا قلنا زيد قائم فقد دل على
الحكم بثبوت القيام لزيد لا على ثبوت قيامه في نفس الامر والا لم يحتمل الكذب فمدلول الخبر هو الحكم [illegible]

عنه فهو صادق والا فهو كاذب واثبت الجاحظ الواسطة لقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة وقد ان المجنون
لا يوصف بالكذب اذ لم يعلم المخبر حال ... والاثبات الاية بان افتراء الكذب غيره ومنع عدم الوصف بالكذب والجواب عن ذلك
على ... ان المعارض ... وان الوصف بالكذب يقتضي الذم ... ومساواة ... صادقا او كاذبا ان ...
للصدق ولا كان صادقا في ... المخبرين دون الانشاء فقول اذا قلنا زيد قائم مثلا كان مدلول هذا القول
ثبوت القيام لزيد سواء كان هذا الحكم مطابقا او غير مطابق ولا يدل على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر اذ لو كان
دالا على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر لكان متى وجد هذا القول كان زيد قائما ويمتنع دخول الكذب في
الخبر الثاني بهذا بالضرورة فكذا المقدم وفيه نظر للمنع من الملازمة اذ الدلالة ليست عقلية حتى يلزم من
حصول الدليل تحقق مدلوله وانما هي وضعية يمكن تخلف المدلول عن الدليل كما ... هذه الصيغة ...
قيام زيد فان الحكم به لا يتحقق فيه ثم الحكم بقيام زيد ان كان مطابقا للمخبر عنه بان يكون زيد قائما في
نفس الامر كان الخبر صادقا والا كان كاذبا وعلى هذا يكون قسمة الخبر الى الصادق والكاذب قسمة حاصرة لا يخرج
بينهما والمخبر بمعنى التردد بين النفي والاثبات خلافا لابي عثمان الجاحظ فانه زعم ان بينهما واسطة استدل على ذلك
بالقرآن والعقل اما الاول فقوله تعالى حكاية عن الكفار افترى على الله كذبا ام به جنة فحصروا اخباره عن نبوة نفسه
في الكذب او الجنون مع اعتقادهم عدم صدقه في دعواه النبوة وذلك مقتض لكون اخباره حال الجنون ليس كذبا لانهم
جعلوه في مقابلة الكذب ومقابل الكذب لا يكون كذبا ولا صدقا لاعتقادهم عدمه واما الثاني فلان من اخبر بان
زيدا في الدار بناء على ما ظنه لامارة حصلت عنده ثم ظهر انه ليس فيها لا يقال انه كاذب ولا يستحق بذلك ذما
ولا كاذب لانه مطابق والجواب عن الاول ان الواسطة المذكورة في الاية وهو اخباره حال الجنون انما هي ثابتة بين افتراء
الكذب وبين الصدق لا بين نفس الكذب والصدق وذلك لان افتراء الكذب مغاير لمطلق الكذب الذي هو
نقيض الصدق لكونه اخص منه ومن ... فان الكاذب اعني غير المطابق ان كان صادرا عن قصد كان
افتراء وان كان لا عن قصد كان عن جنة واجيب ايضا بان الخبر ما قصد به الاخبار والمجنون لا قصد له كالساهي
والنائم اذا صدرت عنهما صورة الخبر فانه لا يكون خبرا ولما اعتقد الكفار انتفاء صدقه اشعر صيغة الخبر الصادر
عنه في الكذب وصورة الخبر عن غير مخبر وهي الصادرة عنه حالة الجنة وعن الثاني بالمنع من عدم وصف الكذب
في اخبار الانسان عن ظنه اذا لم يكن مطابقا وعدم وصف الصدق اذا كان مطابقا ولو سلم ان الكذب انما يكون
على الخبر بعدم مطابقة غيره كان ذلك اصطلاحا جديدا على وضع لفظ الكذب ... من مفهومه

وكذا الصدق وقد ظهر من ذلك ان النزاع لفظي واعلم ان ابا عثمان الجاحظ يعني قوله بثبوت الواسطة بين
الصدق والكذب على مذهبه من ان المعارف كلها ضرورية يفعلها الله تعالى بالمكلفين وليست مقدورة
لهم فغير العارف يكون معذورا في جهله والا لزم تكليف ما لا يطاق وان وصف الكذب يقتضي ذم
المخبر به والصدق لا بد فيه من المطابقة فاذا اخبر الانسان بخبر غير مطابق وهو غير عارف لعدم مطابقته
لا يكون صادقا لعدم مطابقته ولا كاذبا والا لكان مذموما والتقدير انه معذور وفيه نظر فان كونه
في عدم العلم بالمطابقة لا يقتضي كونه معذورا في الاخبار بما لا يعلم مطابقته والذم انما هو عليه لا على الجهل
وقول الانسان ان محمدا ومسيلمة صادقان او كاذبان لا يستلزم ثبوت الواسطة اذ لا يسلب عنه الصدق
والكذب بل هو كاذب لعدم المطابقة ان كان خبرا واحدا لان مدلوله في الاول ثبوت الصدق لمحمد ولمسيلمة خلاف
الواقع لان مسيلمة غير صادق وفي الثاني ثبوت الكذب لهما وهو خلاف الواقع ايضا لان محمدا صادق وان كان
كاذبا وان كان خبرين بحيث يجري الاول مجرى قولنا محمد صادق ومسيلمة صادق كان الاول صدقا والثاني كذبا
وبالعكس في الثاني قال البحث الرابع الخبر اما ان يعلم صدقه او كذبه او لا فهي اقسام ثلاثة والاول اما ضروري كالمتواتر وما علم
وجوده ضرورة كالنسبة او خبر الله تعالى وخبر رسوله وخبر الائمة عليهم السلام وخبر الآحاد المتواترة معنى وخبر المحتف بالقرائن والثاني
علم منافاته للضروري او الكسبي ومنه قول من لم يكذب قط انا كاذب لان المخبر والمخبر عنه متغايران فلا يكون هذا اخبارا
عن نفسه وكذا الخبر المنافي للدليل القاطع اقول لما فرغ عن البحث عن ماهية الخبر شرع في البحث عن اقسامه وقد عرفت انه
ينقسم الى صادق وكاذب في نفس الامر قسمة حاصرة مانعة الجمع بينهما والخلو عنهما وله قسمة اخرى باعتبار تعلق علمنا
بكونه صادقا او كاذبا على اليقين الى اقسام ثلاثة معلوم الصدق ومعلوم الكذب وغيرهما لان الخبر اما ان يعلم صدقه
اولا والثاني اما ان يعلم كذبه اولا وانما كان صدق الخبر عبارة عن مطابقته بالمخبر عنه وهي نسبة بينهما وكان العلم بالنسبة
ممتنعا من دون العلم بالمنتسبين امتنع العلم بشيء منهما من دون العلم بالمخبر عنه ثم ان العلم بالمخبر عنه قد يكون ضروريا وقد يكون
كسبيا والضروري قد يكون مستفادا من نفس الخبر كالاشياء المعلومة بالتواتر كوجود لندن والصين وقد يكون مستفادا
من غيره وهو اما بديهة العقل كالعلم بان الكل اعظم من الجزء او الحس الظاهر ككون النار حارة والشمس مضيئة
او الباطن مثل العلم بان لنا لذة والما والعلم بصدق الخبر تابع ايضا كان العلم بالمخبر عنه ضروريا بنوعيه لهما ان التفصيل
كان العلم بصدق الخبر ضروريا وان كان كسبيا كان العلم بالصدق كسبيا ايضا فهذا فيما يتعلق في الخبر الضروري الصدق وما كان منه ضروريا
بالضرورة ويدخل في ذلك المتواتر لما يأتي من افادته العلم الضروري وان العلم بالمخبر عنه مستفاد من نفس الخبر كما تقدم

بخلاف ما عداه واما الكسبي فضابطه ما كان وجود مخبره معلوما بالاكتساب فقد يكون الخبر مدخل في اكتساب ذلك العلم

مثل قولنا العالم حادث الباري تعالى واحد محمد رسول الله ص وقد يكون وهو خبر الله تعالى الا بعلم الامر بخبره كاخبار عن

الملائكة بالسجود لآدم وكذلك خبر رسول الله وخبر الائمة وخبر كل امة لما ثبت في الاجماع [illegible] العلم بصدق هذه الاخبار

على سبيل الاجمال مقدم على العلم بالمخبر عنه فيما تقدم [illegible] والعلم الحاصل بالمخبر عنه في خبر المتواتر والمحتف بالقرائن

مكتسب منها كما قلنا في المتواتر لفظا واما العلم بكذب الخبر فانما يتحقق عند العلم [illegible] المخبر عنه [illegible]

موقوف على العلم بالمخبر عنه كما قلنا في العلم [illegible] قد يكون ضروريا وقد يكون كسبيا فالاول

علم بالضرورة منافاته [illegible] لامر معلوم بالاكتساب مثل العالم ليس محدثا او علم بالاكتساب منافاته [illegible]

لامر معلوم بالضرورة او الاكتساب فالاول مثل ليس كلما النبي [illegible] وليس بنار فان مدلول هذا القول [illegible]

قولنا كل نار حارة المعلوم بالضرورة لكن المنافاة ليست معلومة [illegible] من حيث انه مناف [illegible]

له ومنافات اللازم [illegible] مستلزمة منافاة الملزوم والثاني مثل ليس كلما ليس [illegible]

اعني المعلوم كذبه قولنا من لم يكذب قط انا كاذب فان هذا القول كاذب قطعا لان المخبر عنه فيه اما الاخبار

الماضية [illegible] صادقة فيها واخباره [illegible] بالكذب [illegible] او لما انه قوله انا كاذب [illegible]

عن المخبر عنه [illegible]

في اخباره المستقبلة فان اسم الفاعل يكون بمعنى الماضي والحال والاستقبال ولو قيل بصيغة الماضي كان اولى

لعدم تناوله المستقبل وكذا الخبر المنافي الدليل قاطع سمعي [illegible] لا يلزم الكذب على الشارع فان احتمله امكن صرفه

الى ما يليق به [illegible] ذلك المعنى المحتمل كما في ايات المتشابهات واما ما يحتمل التاويل على بعد قال قوم يحكم بكذبه

او انه قد يحذف منه او زيد فيه ما يصح الكلام معه دون التاويل البعيد والتحقيق هذا ان اريد بالحكم بكذبه العلم القطعي

وان اريد الظني كان ممنوعا اذ [illegible] قبوله للتاويل وامكان البعيد غاية ما في الباب ان هنا ظنا غالبا بارادة

ظاهره وليس الحكم [illegible] الى [illegible] الغالب قطعيا قال البحث الثاني انكار السمنية افادة التواتر للعلم ضروري لبطلان

تجويز الكذب على كل واحد [illegible] على الجميع والحق ان العلم عقيبه ضروري ولا افتقر الى دليل فلا يحصل للعوام وقال ابو

الكعبي وابو الحسين والغزالي انه نظري [illegible] العلم [illegible] الى [illegible] وكون المخبر عنه محسوسا

لا [illegible] واستحالة كون الخبر كذبا [illegible] لان المقتضي [illegible]

[illegible] الكلام في الخبر المتواتر اما في [illegible] اما الاول فاعلم ان التواتر لغة [illegible]

عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي رسولا بعد رسول بفترة بينهما
واما في الاصطلاح فهو عبارة عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم فقولنا خبر جنس
للمتواتر والاحاد وباضافته الى الاقوام خرج خبر الشخص الواحد وقوله بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم
خرج خبر اقوام لم يبلغوا الحد المذكور وهو يشعر بان افادته العلم بسبب الكثرة فخرج بها خبر جمع علم صدقهم او بعضهم
معصوم فانه ليس متواترا وان افاد العلم لان افادته العلم ليست بسبب الكثرة والباء في قولنا بقولهم للسببية
وهي متعلقة بحصل لا بالعلم فخرج ايضا من الاخبار ما افاد دليلا قطعيا يدل على صدق المخبر فان حصول العلم
بسبب قولهم بل بالدليل واما احكامه فمسائل الاولى في افادته العلم يجب ان يعرف انه مما اتفق عامة اكثر العقلاء
وحكي عن السمنية انه لا يفيد العلم اليقيني البتة وانما يحصل به ظن غالب ومنهم من وافق على افادته العلم اذا
كان خبرا عن امور موجودة في زماننا دون ما كان خبرا عن امور سابقة والحق الاول وبطلان الكلام السمنية معلوم
بالضرورة فان كل عاقل يجد من نفسه العلم الضروري بالبلاد النائية كالهند والصين والانبياء عليهم السلام مثل
موسى وعيسى ومحمد والملوك الماضية مثل كسرى وقيصر والفضلاء المشاهير كافلاطون وارسطو ولا نكاد العلم بذلك
ينقص عن العلم بالمحسوس ولا طريق لنا الى ذلك الا الاخبار والمنكر لذلك كالمنكر للمشاهدات فلا يستحق المكالمة وربما
تمسك الخصم بان كل واحد من المخبرين البالغين حد التواتر يجوز عليه الكذب عند انفراده فكذا عند اجتماعه لكونه
والا لانقلب الجائز ممتنعا واذا صح تجويز الكذب على الجميع فلا يكون قولهم مفيدا للعلم والجواب ان هذا تشكيك
على امر معلوم بالضرورة فلا يكون مقبولا ولا سلمنا لكن جواز الكذب على كل واحد لا يستلزم جوازه على الجميع فان
الجميع كثيرا ما يخالف حكم افراده ولا يلزم انقلاب الجائز ممتنعا اذ المحكوم عليه بجواز الكذب خبر الواحد بحال
انفراده وبعدمه خبر المجموع واحدهما غير الاخر وايضا فانا عرفنا المتواتر بما افاد العلم فما لا يكون مفيدا للعلم
لا يكون متواترا الثانية الذين اقروا بافادته العلم اختلفوا فقال اكثرهم ان ذلك العلم ضروري وقال ابو الحسين البصري
وابو القاسم الكعبي والجويني والغزالي انه كسبي وتوقف السيد رحمه الله في ذلك والحق الاول لانه لو كان مكتسبا لما حصل
لمن ليس اهلا للنظر والاستدلال والتالي باطل لحصوله للعوام والصبيان القاصرين عن اهلية النظر فالمقدم مثله ولا
حجة للخصم بان حصول هذا العلم متوقف على مقدمات نظرية وهي عدم التواطؤ على الكذب وانتفاء الداعي
المخبرين اليه وان يخبروا عن امر محسوس لا لبس فيه واستحالة كونه كذبا بعد تحقق هذه المقدمات فتعين كونه
صادقا والا لارتفع النقيضان ومتى اشتمل الشيء على هذه المقدمات كان العلم حاصلا بعد [illegible]

حصوله على مقدمات مترتبة فهو نظرى وهذه حجة ابى الحسين والجواب ان حصول العلم عقيب الخبر لا
يتوقف على العلم بحصول هذه المقدمات بالضرورة فانا نعلم البلاد النائية والقرون الماضية علما ضروريا
ولا يخطر ببالنا شيء من المقدمات المذكورة نعم هو متوقف على حصولها فى نفس الامر لا على العلم به وحصول
العلم لنا بالخبر بعينه موجب بسبب الاخبار موجب للعلم يتحقق هذه المقدمات بشرط التفطن لها وقوله لان المقتضى
لحصول هذه الاشياء يعنى المقدمات المذكورة انما يريد حصولها فى علمنا لا فى نفس الامر فيرد عليه الانتقال
من المعلول الى العلة **قال** المصنف انما يشترط فى العلم انتفاؤه اضطرارا عن السامع لاستحالة تحصيل الحاصل
ومثله وتقوية الضرورى وان لا يسبق شبهة الى السامع او تقليد ينافى موجب الخبر وهذا شرط اختص به السيد
المرتضى وهو جيد وان يستند المخبرون الى الاحساس واستواء الطرفين والواسطة فى ذلك ولا يشترط العدد
خلافا للقاضى حيث اعتبر وتوقف فى الخمسة ولبعضهم حيث اعتبر واسبعين لقوله تعالى واختار موسى قومه
وللآخرين حيث اعتبر ثلاثمائة وثلاثة عشر عدد اهل بدر لعدم الضابط فى ذلك كله ولا يشترط ان لا يحصرهم
عدد ولا يحويهم بلد ولا عدم اتفاقهم فى الدين خلافا لليهود ولا فى النسب ولا وجود المعصوم خلافا للراوندى
والمتواتر معنى يفيد العلم بامر مشترك يدل عليه الجزئيات المنقولة احادا بالتضمن **اقول**
من جملة احكام المتواتر كونه مشروطا بما يأتى ذكره واعلم ان شرائط افادة التواتر العلم منها ما يتعلق بالسامع
ومنها ما يتعلق بالمخبرين اما الاول فامران الاول ان لا يكون عالما بمدلول الخبر اضطرارا كما اخبرنا بما شاهدناه لانه
لا افادة لذلك الخبر علما لكونه اما عين العلم الحاصل بالمشاهدة فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال بالضرورة
او غيره فيلزم اجتماع المثلين وهو محال ايضا ولا يجوز ان يكون مفيدا لتقوية العلم الحاصل اولا لانا فرضناه ضروريا و
الضرورى يستحيل ان يتقوى بغيره وفيه نظر لمنع من لزوم اجتماع المثلين على تقدير انه يحصل بالخبر علم مغاير
للاول لجواز مخالفته اياه بالنوع وان ساواه فى التعلق بالمعلوم ومن استحالة تقوية الضرورى بغيره ثانيهما ان لا يسبق
الخبر المتواتر حصول شبهة او تقليد السامع يوجب اعتقاده نفى موجب الخبر اى مدلوله وهذا الشرط اختص
باعتباره السيد المرتضى وتابعه على ذلك محققو الاصوليين وهو الحق وبه يندفع ما احتج به المشركون من اليهود
والنصارى وغيرهم على انتفاء معجزات الرسول صلى الله عليه وآله كانشقاق القمر وحنين الجذع وتسبيح الحصى وما يحتج به منا على الفرق فى
انتفاء النص على امير المؤمنين عليه السلام بالامامة وهو انها لو كانت متواترة لشاركناكم فى العلم بها لو تواترت كما
الاخبار المتواترة بوجود البلدان النائية والقرون الماضية والتالى باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة فيقال

المخبر ان شرط افادة التواتر العلم وهو عدم السبق بالشبهة او التقليد المذكورين حاصل في الاخبار عن البلاد
النائية والقرون الخالية للكل فكان العلم شاملا للجميع بخلاف معجزات الرسول والنص على امير المؤمنين فان الشرط
المذكور موجود عند المسلمين والامامية ومفقود عند مخالفيهم لان اسلافهم لقنوهم شبها فلذلك افترق
في الاخبار المذكورة فلهذا حصل الافتراق بحصول العلم للاولين دون الاخرين واما الثاني فامور الاول ان يبلغوا
في الكثرة الى حد يمتنع تواطؤهم على الكذب الثاني ان يكونوا عالمين بما اخبروا به لا ظانين الثالث ان يستندوا في علمهم
به الى الاحساس فلو اتفقوا على الاخبار بمعقول كحدوث العالم ووحدة الصانع لم يفد العلم الرابع استواء الطرفين
والواسطة في ذلك بان يكون كل واحدة من الطبقات عالمة بالمخبر به الا انه اكتفى بذكر الطبقة الاولى عالمة بالمخبر به
بالمشاهدة والثانية والثالثة بالتواتر والمراد بالطرفين الطبقة الاولى المشاهدون لوقوع المخبر والطبقة الاخيرة
الناقلون عن الواسطة الى المخبر اخيرا والواسطة الطبقة التي بينهما وقد يتحد الواسطة وقد يتعدد فيشترط في كل واحدة
منها ان يكون عالمة بمدلول الخبر وقد علم مما ذكرناه ان استواء الطرفين والواسطة انما يعتبر فيما اذا كان بين
المخبرين والمشاهدين طبقات اخريات وح لا يكون الشرط عاما في كل متواتر بل في بعض الخبر المتواتر فان ما نقله
المشاهدون الى غيرهم بغير واسطة متواترة وليس له طرفان وواسطة وهل يشترط عدد مخصوص في افادته العلم
قال الاكثر لا لان كثيرا من الاعداد قد يحصل العلم بخبرها تارة وتخلف عنه اخرى وقال الباقون نعم فقال القاضي
ابو بكر يشترط ان يكونوا زائدين على اربعة لعدم افادة خبر الاربعة العدول الصادقين العلم والا لافاد خبر كل
اربعة عدول صادقين العلم والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه لو افاد العلم في بعض الصور دون
غيرها لكان اما لمرجح او لا والثاني لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال واما بطلان التالي فلاستلزامه استغناء القاضي عن طلب
تزكية شهود الزنا لان افادة خبرهم العلم بالزنا للحكم به وان لم يعتبر عدالتهم فيحتاج بهم للقرينة وهو باطل
اتفاقا وتوقف في الخمسة لعدم اطراد الدليل المذكور فيها وعدم الظفر بما يدل على افادته العلم او على عدمها
فوجب التوقف واعتبر اخرون اثني عشر عدد نقباء بني اسرائيل لقوله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا خصهم بذلك العدد
لحصول العلم بخبرهم وقال ابو الهذيل العلاف فيه عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا
مائتين وانما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون وقال اخرون اربعون بقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله
ومن اتبعك من المؤمنين نزلت في اربعين وقال اخرون سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا
لميقاتنا وانما كان كذلك ليحصل اليقين باخبارهم اصحابهم بما شاهدوه من المعجزات وقال اخرون ثلثمائة

ثلاثة عشر اهل بدر وانما خصهم بذلك ليحصل للمشركين العلم بما يخبرون به من معجزات الرسول وهذه
الاقوال كلها باطلة لان كل واحد من هذه الاعداد قد يحصل العلم معه وقد يتخلف
عنه فلا يكون ضابطا له وزعم قوم انه يشترط فيهم ان لا يحويهم بلد ولا يحصيهم عدد وهو باطل فان اهل البلد
لو اخبروا بقتل ملكهم وما جرى مجراه لم يمتنع افادة العلم وكذا العدد المحصور ولانه منقوض بما علم من احوال
الرسل بتواتر الصحابة مع انحصار عددهم واتحاد بلدهم ولا يشترط عدم تساويهم في الدين خلافا لليهود لانه
لو كان شرطا لم يحصل العلم باخبار اهل ملة واحدة ومن المعلوم خلاف ذلك ولا يشترط عدم اتفاقهم
في النسب لحصول العلم باخبار المتفقين مع تحقق ما مر ذكره من الشرائط وكذا لا يشترط وجود المعصوم في
المخبرين خلافا للاثني عشرية الرافضة لتحقق العلم من دونه واما التواتر المعنوي فقد عرفت انه عبارة عن اخبار جماعة
يبلغون في الكثرة الى حد يمتنع تواطؤهم على الكذب باخبار كثيرة عن امور متعددة مشتركة في معنى كلي دال ان
كل واحد من تلك الاخبار الكثيرة غير متواتر بان ذلك الكلي المشترك يكون متواترا لاخبار تلك الجماعة به وهو ما دل عليه بالتضمن او الالتزام
كما لو روى واحد ان حاتما اعطى واحدا الفا من الابل واخر انه اعطى واحدا مائة من الخيل واخر انه وهب لاحد مائة من العبيد
وهلم جرا فان كل هذه الاخبار لما دلت على سخائه كان سخاؤه متواترا **قال الفصل الثاني** في الاخبار المعلوم
صدقها وكذبها وفيه بحثان الاول خبر الله تعالى صدق وهذا ظاهر عندنا اذ الكذب قبيح بالضرورة والله تعالى منزه
عن القبائح ولا يصدر عنه الكذب واستدل الغزالي بان كلامه قائم بالنفس فيستحيل الكذب فيه لاستحالة الجهل عليه
ضعيف لان النزاع في الكلام المسموع ويمنع الملازمة بين استحالة الجهل واستحالة الكذب وخبر الرسول
صدق لان المعجزة دلت على صدقه والا لزم الاغراء بالقبيح وعدم الفرق بين النبي والمتنبي ولا يتاتى شيء من
ذلك على قواعد الاشاعرة وانما يتم على مذهبنا وانكر جماعة افادة المحفوف بالقرائن العلم للتخلف عنه في
بعض المواضع وهو خطاء لجواز عدم الشرط خصوصا مع التسلط بالجهات بالغيا **اقول** لما فرغ من مباحث
الخبر المتواتر شرع في البحث عن باقي اقسام الاخبار المعلومة الصدق ومعلومة الكذب بالاكتساب وذلك قسمان الاول
الاخبار المعلومة الصدق وهي ثلاثة الاول خبر الله تعالى صدق اتفاقا
واختلفوا في طريق العلم بذلك فقال اصحابنا والمعتزلة هو ان
الكذب قبيح عقلا وكل قبيح عقلا فهو ممتنع الوقوع من الله تعالى اما الصغرى فضرورية على ما تقدم واما الكبرى
فلما برهنوا عليه في علم الكلام واما الاشاعرة فقد احتج الغزالي منهم على ما ذكره المصنف هنا وهو ان كلامه تعالى

قال ثم بدانه لان الكلام عنده عبارة عن المعنى القائم بالنفس الذي يدل عليه العبارات ويستحيل الكذب في
كلام النفس على من يستحيل عليه الجهل فان الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل على الله تعالى ممتنع
واعترض بان النزاع انما هو في الكلام المسموع اعني المركب من الحروف والاصوات اذ بعض الاصحاب لا يتعلق
الا بالكلام النفسي ولا يلزم من كون الكلام النفسي صادقا كون الكلام السمعي كذلك سلمنا لكن لا نسلم ان الكلام النفسي يستحيل فيه
الكذب والملازمة بين استحالة الجهل واستحالة الكذب غير ظاهرة فما الدليل عليها وقال غيره ان الكذب نقص
والنقص على الله تعالى محال اجماعا الثاني خبر الرسول صدق لان المعجزة التي ظهرت على يده مطابقة لدعواه دال
على تصديق الله تعالى اياه وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق قطعا لان تصديق الكاذب قبيح تعالى عن ذلك
لانه لو جاز اظهار المعجزة على يد الكاذب لزم الاغراء بالجهل وهو اعتقاد صدق من ليس بصادق وذلك
قبيح والله تعالى منزه عن كل قبيح لما ثبت في علم الكلام ولانه لو جاز ذلك لارتفع الفرق بين النبي الصادق والمتنبي
الكاذب اذ الاجماع على انه لا طريق الى العلم بصدق مدعي النبوة الا ظهور المعجزة على يديه فاذا جاز ان يوجد تارة
مع صدق المدعي وتارة مع كذبه كان اعم من كل واحد منهما والعام لا يدل على الخاص ولا يتاتى شيء من تلك المقدمات
على قواعد الاشاعرة لانهم لا يعللون افعال الله تعالى بالاغراض والحكم ويجوزون عليه فعل القبيح فجاز الكذب في خبره وتصديقه
الكاذب واغراؤه بالجهل وانما يتمشى ذلك على مذهب الامامية وموافقيهم في مسائل العدل قال ... في البحث نظر
للباقين بانا نعلم علما ضروريا بصدق بعض الاخبار عند قرائن اخر خارجة عنه كمن اخبر عن موت انسان واقترن به
صياح اهله وشقهم ثيابهم ونوحهم عليه واجتماع ورثته وقسمة تركته وهدم ابوابه وتسويد حيطانه وما يجري مجرى
ذلك ومنكر هذا مكابر وحجة الخصم بانه لو افاد العلم لم ينكشف عن البطلان والتالي باطل فانه قد يظهر بطلان الخبر في بعض
الاوقات كالاخبار عن الموت وحصول القرائن المذكورة بان يكون قد اغمي عليه او عرض له سكتة والجواب انا لا نسلم انه
خلا عن قول الخبر والقرائن يستبان فيه انه لم يحصل شرط افادة العلم من كثرة القرائن واحوالها التي قد يختلف
مع تلك القرائن الموجبة لافادة الخبر العلم واحوالها مضبوطة بالعبارات بل الفنا فيها حصول العلم عند تحققها كما قلنا
في التواتر قال البحث الثالث الخبر اذا نافى وجود ما علم بالضرورة حسا او وجدانا او بديهة او بالاستدلال كان كاذبا
قطعا وكذا قول من لم يكذب انا كاذب لانه اخبار عن صفة ما تقدم من الاخبار الصادقة لا عن نفسه لوجوب تاخر
الحكاية عن المحكي في الرتبة ومثل هذه الاخبارات يستحيل ورودها عن النبي الا ان يقبل تاويلا قريبا وكذا يجب
كون الخبر الذي يتوفر الدواعي على نقله متواترا اذا حصل حق او تقية ولا شك في وقوع الكذب في الاخبار الاحاد و

سيكذب علي فان هذا الخبر ان كان صادقا ثبت المطلوب والا فقد ثبت وقد وجد في الاخبار ما يستحيل نسبته

اليه ولا يقع من السلف تعمد ذلك بل بما نقل الخبر بالمعنى فيدل بما توهمه مطابقا او نسي البعض او المسند اليه فوهم انه

عنه او او اهمل السبب الذي له الناس فاجرى به ورفعه من دلس **قوله** الماذكر الاخبار المعلوم الصدق شرع في ذكر الاخبار المعلومة

الكذب في شمولها امرهما صدق هو ما علم بخبره اي مدلوله وجوده ما علم وجوده اما بالضرورة او بالاستدلال والاول قد يكون

حسيا مثل النار باردة والقار ابيض والعاج اسود وقد يكون وجدانيا كمن قال للجائع انت شبعان او لست بجائع وانت

شبعان انت جاهل به او بديهيا مثل الكل مساو للجزء والثاني مثل العالم قديم وكذا قول من لم يكذب قط انا كاذب

لما كان صدق الاخبار التي اخبر عنها بالكذب في وقتها اوعي الاخبار السابقة كوله هنا كان اخباره عنها بالكذب كاذبا ولا يجوز ان يكون

اخبارا عن نفسه لان الخبر حكاية عن المخبر عنه فلو كان خبرا عن نفسه كان حكاية عنها وهو محال لو تحقق ما يغاير الحكاية عن الحكاية

وقد تقدم ذلك كله ومراده بالوجود في قوله ما في خبره موجودا ما علم بالضرورة الوقوع سواء كان موجودا او عدما

ومثل هذه الاخبار يعني الكاذبة لا يجوز صدورها عن النبي صلى الله عليه وسلم لعصمته وكذا لا يجوز صدورها عن الامام لانه

معصوم ايضا اما لو كان ظاهرها الكذب فهي قابلة للتاويل قريب يجوز صدورها عن المعصوم ويكون المراد منها خلاف

ظاهرها ولو لم يكن قابلة للتاويل الا على وجه بعيد فقد تقدم القول فيه والحق انه لا يقتضي تكذيبه لثبوت احتمال وقد

وان بعد اما اذا لم يكن الخبر الذي يتوفر الدواعي على نقله متواترا ولم يكن قد وجد ما يقتضي اخفاؤه من تقية او نحوها فانه

يكون كاذبا مثل قول من قال ان بين بغداد والبصرة بلدا اكبر منهما وان الملك الفلاني قتل يوم الجمعة في الجامع في

خلق عظيم او كان متعلقا بتشريع عام كايجاب صلوة سادسة ولو اقترن بذلك ما يوجب اخفاؤه من تقية او نحوها

على كونه كذبا لان عدم التواتر هنا ليس لعدم المخبر عنه بل لوجود الصارف عن الاخبار كما يقوله اصحابنا في النص على

بالامامة مع تواتره عندهم وعدم تواتره عند خصومهم كما زعموا وهل في الاخبار المروية عن النبي ما هو كذب قطعا لا

قوله سيكذب علي فانه ان يكون هذا الخبر صادقا او كاذبا فان كان الاول وجب وقوع شيء من الاخبار الكاذبة فيتحقق المدعى في ثبوته وان كان

مع انه منسوب اليه تحقق الكذب والحق انه لا امر وجوده في الجملة وقد وجد في الاخبار المنسوبة الى الرسول ما يستحيل صدوره واستدل بعضهم

على ذلك بما تقدم ذكره من قوله سيكذب علي وقد بينا انه غير دال على انه قد وقع الكذب عليه ولو سلم لم

يلزم صدور ما يستحيل صدوره عنه لان احتمال كون الكذب في نسبة الخبر الى الرسول مع كونه مما حقا

وبعضهم استدل على ذلك بما روي عنه مما يدل على كونه تعالى جسما ونحوه والداعي الى الكذب اما من جهة السلف

وهم ضربون من تعمد كعبد الجبار وابراهيم النظام جوز ذلك او من احتاج اكثر ما يوجب القدح في الصدر الاول

مع انه لا يدل على تحقق الكذب في الاخبار المروية عنه الى هذه الغاية لاحتمال صدق هذا الخبر مطلقا لم يوجد الا ممكن يجب القطع بانه

وذكر الاولون لوقوع الغلط منهم اسبابا منها ان يكون الراوي نقل الخبر بالمعنى فيبدل لفظ الرسول بلفظ اخر
توهما انه بمنزلته وليس كذلك او انه نسي من الخبر لفظة يصح الخبر عند تحققها ويفسد بدونها او روى
الخبر عن بعض اصحاب النبي او نسي ذلك فاسنده اليه توهما انه سمعه عنه لكثرة صحبته له او انه ادرك الرسول
صلى الله عليه وسلم وهو يروي متن الخبر ولم يذكر اسناده الى غيره فظن ان الخبر من جهته ولهذا كان النبي
ليستانف الحديث اذا دخل اليه شخص ليكمل له الرواية ويؤكد ذلك ما روي انه قال الشؤم في ثلثة المراة والدار
والفرس فقالت عائشة انما قال ذلك حكاية عن غيره او ربما كان الحديث واردا على سبب هو مفتقر اليه فيصح
ذكر سببه ومع اهماله يوهم الخطأ كما روي انه قال التاجر فاجر فقالت عائشة انما قاله في تاجر دلس واما جهة الخلف
فاسباب منها ان الملاحدة وضعوا اباطيل ونسبوها الى الرسول ليتنفر الناس عن اتباعه ومنها ربما كان رأي
الراوي جواز الكذب المؤدي الى صلاح الامة كما هو مذهب الكرامية فانهم يجوزون وضع الاخبار الكاذبة في المناقب
اذا صح عندهم ان ذلك يوجب تهييج الحق او الترغيب كما وضع في زمن دولة بني العباس اخبار في النص عليهم بالامامة
قال الفصل الثالث في خبر الواحد وفيه مباحث الاول الاكثر على جواز التعبد به وهل وقع منع السيد المرتضى منه واثبته
ابو الحسين عقلا وابو جعفر الطوسي سمعا والحق ثبوت التعبد به لقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اوجب الحذر
لانذار القوم منه ثم يتناول الطائفة التي لا يفيد قولهم العلم لان الثلثة فرقة ويجب على كل فرقة خروج بعضها الى التفقه
وانما يجب الحذر مع المخالفة عند قيام الموجب وترك القبول اعتراض سؤال واقع وهو الدال على وجوب القبول من
المعنى ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا علق خبر الفاسق لكونه فاسقا للمناسبة ولانتفاء الشدة
في القول اولاهما او تعليق الحكم على الذاتي وهو كونه خبر الواحد اولى من تعليقه على العرضي جميع الانتفاءات فوجب التوقف
كان العدل اسوء حالا من الفاسق وهذا لمن فيعين العمل ولانه كان يبعث الرسل الى القبائل بالاحكام و
الاشكال الصعب فانه لا حاجة القبائل الغائب عليهم الى العمل الا بفعل بعض من جاء منهم الى الراوي ولاجماع الصحابة على العمل به
ولاشتمال العمل به على دفع ضرر مظنون اذ اخبار العدل عن الرسول يفيد الظن فترك العمل يشتمل على الضرر ظنا فيجب العمل
بقياس الفروع على الاصول وبالنهي عن اتباع الظن والجواب الفرق في الاصول العلم وفي الفروع الظن والنهي عن اتباع
الظن ليس بعام للعمل به في الفتوى والشهادة واخبار القبلة والطهارة اقول لما ذكر الاخبار المعلوم صدقها
المعلوم كذبها شرع في ذكر ما لا ينبئ فيما احد منهما على التعيين وهو على اقسام ثلثة ما يترجح الصدق وهو خبر العدل وما يترجح الكذب
وهو خبر الكذوب وما يتساوى فيه الامران وهو خبر المجهول والاول هو خبر الواحد المتصف بالصفة هنا والكلام

والكلام اما فى حجيته او احكامه اما الاول فقد قيل فى تعريفه ما افاد الظن ونقض طردا بالقياس وغيره من
الامارات وعكسا بما لم يفد الظن من اخبار الاحاد كخبر الكذوب وغير المتهم وبان الظن قد يراد به العلم لقوله تعالى
الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم اى يعلمون فيكون مشتركا لا يجوز استعماله فى الحد وفيه نظر اذ المراد ما افاد الظن
من الاخبار كما لا ما افاد الظن مطلقا لان البحث انما هو فى الخبر وما لم يفد الظن من الاخبار وان كان خبرا واحدا لغة الا انه
ليس خبرا واحدا فى الاصطلاح كما فى الاخبار المفيدة للعلم مثل خبر المعصوم واستعمال لفظ الظن فى العلم لا يدل على
الاشتراك وقيل ما لم يفد العلم من الاخبار ويدخل فيه ما لم يفد الظن منها والاولى تقييده بقولنا مع افادته الظن
فان زاد رواته على ثلثة سمى مشهورا او مستفيضا واما احكامه فمسائل الاولى اكثر الناس على جواز التعبد به
عقلا ومنعه الجبائى وجماعة من المتكلمين والحق الاول لان فرض التعبد به لا يلزم منه محال فى العقل وهو المراد من
جواز التعبد به عقلا وجواز الكذب عليه لا يمنع من ذلك لوقوع الاجماع على التعبد الشرعى بقبول خبر المفتى والشاهد
مع تطرق احتمال الكذب اليهما وهل وقع قال السيد المرتضى رحمه الله لا لعدم ما يدل على ذلك من الادلة السمعية وقال
ابو الحسين البصرى وجماعة نعم واتفقوا على ان فى الادلة السمعية ما يدل عليه واختلفوا فى دلالة الدليل العقلى عليه
وقال القفال وابن سريج وابو الحسين به وانكره جماعة منهم الشيخ ابو جعفر الطوسى منا وكثير من المعتزلة وزعموا ان
الذى دل عليه السمع فقط والحق ثبوت التعبد به سمعا وهو اختيار المص واما ان الدليل العقلى غير دال عليه فمعلوم
لنا وجوه ا قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية اوجب الله تعالى الحذر باخبار الطائفة والطائفة ههنا عدد لا يفيد
اخبارهم العلم ومتى كان كذلك وجب العمل بخبر الواحد اما ايجابه تعالى الحذر باخبار الطائفة فلانه اوجب الحذر بانذار
الطائفة لان كلمة لعل للترجى المستحيل حقيقة عليه تعالى ومع تعذر حمل اللفظ على حقيقته يتعين حمله على مجازه ولما كان الطلب لازما للترجى
لكون المترجى طالبا حمل لفظ الترجى على الطلب لعلاقة تعارف التجوز عليه ومسالة طلب الامر وهو للوجوب على ما تقدم والانذار الاخبار لانه عبارة
عن الخبر المخوف والخبر المطلق داخل فيه فثبت ان الله تعالى اوجب الحذر عند اخبار الطائفة واما ان الطائفة ههنا عبارة عن قوم لا يحصل العلم بقولهم فلان الطائفة
ههنا بعض الفرقة والفرقة صادقة على الثلثة فلا يكون كل ثلثة فرقة فالطائفة اثنان او واحد وقول الواحد والاثنين غير مفيد للعلم قطعا
واما الثانى فلان قوما لو اتفقوا على فعل فروى لهم راو خبرا يقتضى المنع منه فاما ان يجب عليهم تركه او لا فان وجب ف
هو المطلوب اذ هو المراد من وجوب العمل بخبر الواحد واذا وجب العمل به فى هذه الصورة وجب فى كل صورة لعدم
القائل بالفرق وان لم يجب لم يكن الحذر واجبا وهو مناف لمدلول الاية واعترض على ذلك بالمنع من كون الانذار
هو الاخبار بل هو من جنس التخويف فيحمل الاية على التخويف الحاصل من الفتوى بل هو اولى لانه تعالى اوجب التفقه لاجل الانذار

ومن المعلوم ان التفقه انما يحتاج اليه في الفتوى لا في الرواية فان قلت حمله على الفتوى متعذر لوجهين
احدهما انه يلزم منه تخصيص لفظ القوم بغير المجتهدين اذ المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى مجتهد آخر وهو غير جائز لان
الاية مطلقة في وجوب الانذار للقوم مجتهدين كانوا او غير مجتهدين والتقييد خلاف الظاهر اما حمله على الرواية فلا يلزم منه
ذلك لان الخبر كما يروى لغير المجتهدين فقد يروى للمجتهدين الثاني انه من اقدم على فعل محرم كشرب النبيذ مثلا فذكر
له انسان خبرا كالاهلي ان شارب النبيذ في النار فقد اخبره بخبر مخوف ثم لا يفيد بالانذار الا ذلك فصح وقوع لفظ الانذار
على الرواية وح اما ان لا يصح وقوعه على الفتوى او يصح فان كان الاول فقد ثبت المطلوب من كون المراد من الاية الرواية
لا الفتوى وان كان الثاني لم يجز جعله حقيقة في كل واحد منهما ولا في احدهما خاصة للزوم الاشتراك والمجاز المخالفين
للاصل فتعين كونه حقيقة في قدر المشترك وهو الخبر المخوف مطلقا فيكون الانذار متناولا للرواية والفتوى معا وذلك
لا يضرنا لان مطلوبنا كونه متناولا للرواية في الجملة قلت الجواب عن الاول انه كما يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص
لفظ القوم بغير المجتهد فكذا يلزم من حمله على الرواية تخصيصه بالمجتهد للاجماع على انه لا يجوز للعامي الاستدلال بالادلة
على الاحكام ثم لا بد من الترجيح بين التقييدين وهو معنا فان غير المجتهد وكلما قل التقييد اى كان الخارج بالقيد اقل
كان اولى وعن الثاني ان حمل الانذار على القدر المشترك يوجب الاكتفاء في القيام بالامر بالحذر بالاتيان بصورة
واحدة منه فالقول بكون الفتوى حجة يكفي في العمل بمقتضى النص وفيه نظر لمانع من الاكتفاء بذلك وانما يتحقق
الاكتفاء به ان لو لم يكن الامر بالحذر متكررا بتكرر الانذار اما على تقديره وهو الواقع اتفاقا فلا وايضا فلا نسلم ان المراد
من الطائفة عدد لا يفيد قولهم العلم قوله لان كل ثلثة فرقة والخارج منها اثنان او واحد قلنا لا نسلم لا يصدق عليه
على الشافعية انها فرقة واحدة ولا يصدق عليهما انها فرق ولانه يلزم من ذلك وجوب خروج واحد من كل ثلثة
وهو باطل اجماعا والحق انه لا يلزم من صدق كل ثلثة فرقة صدق عكسه كليا وهو كل فرقة ثلثة كما في الجمع
وايضا فقوله ليتفقهوا ولينذروا ضمير جمع لا يجوز عوده الى كل واحد من الطوائف لما تقدم من كون اقل الجمع ثلثة وح يكون عائدا (؟)
الى جميع الطوائف فجاز بلوغهم حد التواتر الجواب حمله على الفتوى يلزم تخصيص القوم بغير المجتهد كما قدمنا ومع ذلك الا ان في
حمله على الرواية التخصيص بالمجتهد هو مشترك الدلالة قلنا ثم فالخبر كما يروى للمجتهد فقد يروى لغيره وكون العامي ليس له استنباط الاحكام
لا يلزم عنه عدم انتفاعه بها من وجوه اخر كالانزجار من المحرم والاقبال على الطاعات ونحو ذلك باعتبار (؟) الى
الرجوع الى المفتي او البحث والنظر الموجبين للاطلاع على معناه وكون كل ثلثة فرقة ظاهر من اللغة اذ هي حقيقة
في كل واحد من الاشخاص لانها فعلة من فرق او فرقة كالقطعة من قطع او قطع وانما خص منها في الاية بالثلثة لتمكن

خروج الطائفة منها واتحاد الفرق اشتهت ... فيهم فلذا اطلق عليهم لفظ الفرقة وان كانوا

بحسب الشخص فرقا متعددة ولما دل الاجماع على عدم وجوب خروج الثلثة من كل ثلثة بقي معمولا به في الباقي

قوله ضمير ليتفقهوا ولينذروا ضمير جمع فلا يصدق على الواحد ولا على الاثنين فلا بد في المجموع الطوائف المتقابل مجموع

القوم المقتضي توزيع البعض على البعض ولا يمكن ارادة المجموع بمعنى انذار الكل ولحد من القوم لقوله اذا رجعوا اليهم

وانما يصح الرجوع الى الموضع بعد الكون فيه ومعلوم ان الطائفة من كل فرقة لم يكن في غير تلك الفرقة فلا يكون رجوعها

الى كل الفرق بل الى فرقتها الخاصة واعلم انه كما يمكن ان يكون الضمير في قوله ليتفقهوا ولينذروا عائدا الى النافرين

كما فهمه اكثر الاصوليين فكذا يمكن ان يعود الى المتخلفين من المؤمنين بعد نفور الطوائف منهم الى الجهاد وعليه تمام من

المفسرين ويكون تفقههم باسماعهم بما يتجدد من النصوص الدالة على الاحكام المبتدأة والناسخة لما تقدمها من الوحي

او بالاجتهاد والاستخراج الاحكام من امارتها وصدر الاية دال على هذا وهو ما كان المؤمنون لينفروا كافة اي الى الجهاد وقوله

اذا رجعوا اليهم يحتمل ان يكون المراد به الرجوع من السفر كما فهمه الاكثر وان يكون المراد به الرجوع اليهم في الاحكام والحوادث

وهذا اولى لعمومه الثاني قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب الله تعالى التبين عند اخبار

الفاسق فقد اجتمع فيه وصفان ذاتي لازم وهو كونه خبر واحد وعرضي مفارق وهو كونه خبرا فاسقا والمقتضي للتثبت هو الثاني لان الاصل عدم

فان الفسق يناسب التثبت بعدم القبول فيمتنع كون الاول صالحا للعلية والا لوجب استناد الحكم اليه لتقدمه فيحصل قبل حصول العرضي

فيحصل الحكم به قبل حصول العرضي وذلك يمنع من التعليل لاستحالة كون اللاحق علة للسابق فاذا اخبر العدل لم يجب التبين لانتفاء

علته فاما ان يجب الرد فيكون اسوأ حالا من الفاسق وهو باطل قطعا او القبول وهو المطلوب وفيه نظر لمنع انه اذا انتفى وجوب التثبت

غير لزوم لاحد الوجهين اعني الوجوب الرد ووجوب القبول بل قد يجامع جواز القبول وجواز التثبت ثم ان ذلك يخبر المجهول فانه

غير مقبول عند الاكثر مع اقتضاء ما ذكروه من الدليل قبوله الثالث ان النبي صلعم كان يبعث رسله الى القبائل لتعليم الاحكام الشرعية

مع ان المرسلين الى كل قبيلة ما كانوا عدد التواتر ولا كان اوجد صدق رسالته لم يكن خبر الواحد حجة لما كان واعترض ابو الحسين البصري بجواز كون

المبعوثين فيهم اكثر من المجتهدين بما ضعف كثيرة ولحتياجهم الى المفتي اشد من احتياجهم الى الراوي ومما يبطل هذا الاحتمال

لم يتم هذا الدليل وفيه نظر لان هذا الاحتمال يوجب كون كل واحد من المرسلين فقيها بالفارسية الفتوى ومن المعلوم خلاف

ذلك الرابع اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد ونكون العمل به حسنا اما الاول فلما روى ان ابا بكر قضى في قضية بين اثنين باخبار

بلال ان النبي صلعم قضى بخلاف قضائه فنقض قضيته وان عمر قضى في الاصابع بنصف الدية وفصل بينها وكان يجعل في الخنصر

العشرة وفي البنصر تسعة العشرة وفي كل واحدة من الوسطى والسبابة عشرة العشرة وفي الابهام خمسة عشر بعيرا فلما روي ان في

كتاب عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة من الابل فرجع اليه وقال عمر في الجنين رحم الله امرأ سمع من رسول الله في الجنين شيئا فقام
اليه حمل بن مالك فاخبره ان رسول الله صلعم قضى فيه بغرة فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغيره وكان عمر يرى
ان المرأة لا ترث من دية زوجها فاخبره الضحاك ان رسول الله صلعم كتب اليه ان يورث امرأة اشيم الضبابي من دية زوجها فرجع
اليه وقال في المجوس ما ادري ما اصنع بهم فقال عبد الرحمن بن عوف اني سمعت رسول الله صلعم يقول سنوا بهم سنة اهل
الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم ورجع عثمان الى خبر فريعة بنت مالك اخت ابي سعيد الخدري لما قالت جئت رسول الله
استاذنه بعد وفاة زوجي في موضع العدة فقال صلعم امكثي في بيتك حتى ينقضي عدتك ولم ينكر عليها الخروج
للاستفتاء فاخذ عثمان بقولها في الحال في ان المتوفى عنها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج ليلا وتخرج نهارا اذا لم يكن لها
من يقوم باحوالها ورجع اكثر الصحابة الى قول عائشة في الغسل من التقاء الختانين وهذه الاخبار تدل من سير الاصحاب
العمل بها عندهم من غير انكار من بعضهم على بعض في ذلك فكان اجماعا واما الثاني فلما تقدم في الاجماع وفيه نظر فان
هذه الروايات اخبار احاد فيتوقف العلم بتحقق الاجماع على قبولها فلو استفيد قبولها من تلك الاخبار لزم
الدور الخامس دليل العقل وهو ان العمل بخبر الواحد يقتضي دفع ضرر مظنون فيكون واجبا اما الاول فلان العدل اذا اخبر
ان رسول الله امر بكذا حصل ظن انه وجد من رسول الله هذا الامر وعنده علم ان مخالفة الرسول صلعم سبب لاستحقاق
العقاب فيحصل من ذلك الظن وذلك العلم الظن بان تارك الامر مستحق للعقاب والعمل به يقتضي دفع الضرر المظنون
واما الثاني فلان دفع الضرر المظنون واجب بالضرورة ولانه لا يمكن العمل بالمرجوح خاصة مع امكان العمل بالراجح لاستحالة
ترجيح المرجوح على الراجح ولا العمل بهما لما بينهما من المنافاة ولا تركهما لذلك فتعين العمل بالراجح وهو المطلوب احتج المانعون
بان خبر الواحد لا يجوز العمل به في الاصول كمعرفة الله تعالى فكذا لا يجوز العمل به في الفروع قياسا للفروع على الاصول ولان خبر الواحد انما يفيد الظن
واتباع الظن غير جائز اما الاول فظاهر واما الثاني فلقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا ان يتبعون الا الظن
الى آخره والجواب عن الاول بالفرق فان المطلوب في الاصول العلم بخلاف الفروع فان المطلوب فيها احد الامرين اما العلم او الظن وخبر الواحد مفيد
للظن قطعا وعن الثاني ان النهي عن اتباع الظن ليس عاما لوجوب العمل في الفتوى والشهادة واخبار القبلة والطهارة والامور الدنيوية
اجماعا وفيه نظر فان عدم عموم النهي عن اتباع الظن لا يستلزم جواز العمل به في صورة معينة الا اذا علم انه ليس من
تحت المنهي عنه والظن الحاصل في الامور المذكورة خارج عن المنهي عنه لتحقق الاجماع على جواز العمل به فيها وما ليس
في حيز الاجماع وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم يوجب اجتناب الظن
فيما لم يعلم بالدليل كونه غير اثم والبحث الثالث في ان كون المخبر راجح الصدق عند السامع انما يحصل من جهة الراوي وباوجه فالاول

وبلوغه واسلامه وعدالته وضبطه وعليه ذكره على لسانه فان الصبي لم يكن مميزا فلا عبرة بقوله وان كان مميزا عرف عدم المؤاخذة وعلى عدم تحرزه عنه وتقبل روايته حين نشأ عند التحمل بالغا عند الاداء لوجود المقتضي للقبول وانتفاء المانع

ولا يقبل رواية الكافر وان علم من دينه التحرز عن الكذب لوجود التثبت عند الفاسق والمخالف من المسلمين السامع ان كفر فكذلك وان علم منه تحريم الكذب بخلاف الاولى الحسين لانه داخل تحت الاية وعدم علمه لا يخرجه عن الاسم ولان قبول الرواية يقيد حكما على المسلمين فلا يقبل كالكافر الذي ليس من اهل القبلة احتج ابو الحسين بان اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن البصري وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذهبهم وانكارهم على من يقول والجواب المنع من المقدمتين ومع التسليم فيمنع الاجماع عليه وغيره ليس بحجة والمخالف غير الكافر لا يقبل روايته .. لانه داخل تحت اسم الفاسق اقول القائلون بان خبر الواحد حجة اتفقوا في حجيته شرط خمسة يتعلق بالمخبر ينظمها شيء واحد وهو كونه راجح الصدق على الكذب عند السامع الاول كونه عاقلا ولان المجنون عاجز عن الضبط والاحتراز عن الخلل فلا يحصل الظن بخبره بسبب كونه بالغا فان الصبي ان لم يكن مميزا لم يكن يقول اصلا او لا يحصل الظن وان كان مميزا عرف عدم مؤاخذة الشارع اياه على الكذب فلم يحصل الزجر عنه ولم يحصل الظن بقوله ولان عدم قبول رواية الفاسق يستلزم اولوية عدم قبول رواية الصبي لان الفاسق يخاف الله تعالى من اقدامه على الكذب والصبي ليس كذلك اما لو كان صبيا حال تحمل الرواية بالغا عند ادائها قبلت وهو قول الاكثر لوجود المقتضي للقبول وهو كونه حال الاداء كاملا جامعا للشرائط المعتبرة فيه وانتفاء المانع وهو اعتقاده عدم المؤاخذة على الكذب المستند الى الصبي ثم الاسلام فلا يقبل رواية الكافر مطلقا سواء كان من غير اهل القبلة كاليهود والنصارى او منهم كالمجسمة والخوارج والغلاة عند من يكفرهم اما الاول فمجمع عليه سواء كان من مذهبه تحريم الكذب او لم يكن وان كان ابو حنيفة يقبل شهادة الذمي على مثله لانه صرح بعدم قبول روايته فلم يكن ذلك قادحا في الاجماع ولانه فاسق لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فيكون مردود الرواية لما تقدم واما الثاني فقد اختلفوا فيه فقال القاضي لا يقبل مطلقا وقال ابو الحسين ان كان مذهبه تحريم الكذب قبلت والا فلا والحق الاول لنا انه مندرج تحت الاية وهو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكونه فاسقا بدليل قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فيكون مردود الرواية وعدم علمه بكونه كافرا لا يخرجه عن اسم الفسق وليس عذرا لانه ضم جهلا الى الكفر ولان قبول روايته يقيد حكما على المسلمين الى يوم القيامة فيكون ممنوعا منه قياسا على الكافر الذي ليس من اهل القبلة لاشتراكهما في مطلق الكفر الذي هو مظنة الكذب احتج ابو الحسين بان اصحاب الحديث

اخبار السلف كالحسن البصري وقتادة وعمران بن حطان مع علمهم بمذهبهم واعتقادهم كفر القائل به والجواب المنع من
المقدمتين وهما قبول اصحاب الحديث اخبار المذكورين وعلمهم بمذهبهم واعتقادهم كفر من يقول به سلمناهما
لكن ان كان المراد مجموع اصحاب الحديث بحيث يكون ذلك اجماعا منهم منعناه كيف وهو محل النزاع وان كان المراد البعض
لم يكن حجة واما المخالف في العقائد الذي لا يبلغ حد الكفر فلا يقبل روايته عندنا لاندراجه تحت اسم الفاسق للآية المذكورة

قال البحث الثاني في العدالة انما يقبل رواية العدل لان ايجاب التثبت عقيب الفسق يقتضيه والعدالة كيفية نفسانية
راسخة تبعث على ملازمة التقوى والمروة ويقدح فيهما فعل الكبيرة والاصرار على الصغيرة ويعود بالتوبة ولا يقدح فيهما
الصغيرة نادرا وانما يحصل المعرفة بها بالاختبار الحاصل بسبب الصحبة المتكررة المتاكدة او التزكية من العدلين
والفاسق اذا لم يعلم كونه فاسقا فان كان فسقه مقطوعا به لم يقبل روايته وفي المظنون كذلك على الاقوى وان ردت
روايتهما اجماعا فهل يقبل رواية المجهول الاقوى المنع لان المقتضي لنفي العمل بخبر الواحد والظن ثابت ترك العمل
في العدل لقوة الظن ولان عدم الفسق شرط في قبول الرواية ومع الجهل بالشرط يتحقق الجهل بالمشروط ولان الصبي في
روايته احتج ابو حنيفة بقوله في تذكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية ولان الفسق شرط التثبت فاذا لم
يعلم الوصف لم يجب التثبت والجواب لا يلزم من قبول الرواية في الاشياء الناقصة مع جهالة الراوي قبولها في المناصب
الجليلة والفسق لما كان علة التثبت **اقول** هذه اشارة الى الشرط الرابع من الشرائط الخمسة السابقة وهي العدالة والمراد
بها كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة جميعا بحيث يحصل اطمانينة نفس السامع بصدقه
الخبر ويعتبر فيها اجتناب الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر واجتناب بعض الصغائر التي تدل على دناءة النفس كالتطفيف بحبة وسرقة
رذل واجتناب المباحات القادحة في المروة كالاكل في الطريق ومصاحبة الارذال والافراط في المزاح والضابط ان كل ما لا يؤمن
معه من الاقدام على الكذب فاجتنابه يعتبر في العدالة اما الصغيرة نادرا فلا يقدح في العدالة اذ لم يؤذن بدناءة النفس
واذا زال العدالة باقتران شيء من الكبائر والاصرار على الصغائر عادت بالتوبة وهي الندم على المعصية والعزم على
ترك المعاودة اليها واختلف في الكبائر فقال بعضهم كلما توعد الله عليه بخصوصه كقتل النفس والزنا وقال الاخرون
الكبائر تسع الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنات والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين
المسلمين والالحاد في بيت الله الحرام اي الظلم فيه وروى ذلك ابن عمر عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وآله ورواه ابو هريرة وزاد عليه
اكل الربوا وروي عن علي عليه السلام زيادة على ذلك شرب الخمر والسرقة ولما كانت العدالة كامنة لم يكن لنا وسيلة الى
معرفتها الا بظن الافعال الدالة عليها وهي انما يحصل من الاختبار الحاصل من الممارسة المتاكدة والصحبة المتكررة

بخلوة وجلوة ومن تزكية العدل المخبر وقوله انما يقبل رواية العدل يتضمن حكمين احدهما ايجابي وهو قبول روايته
والثاني سلبي وهو عدم قبول رواية غيره لما عرفت من كون انما للحصر ويدل عليهما قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
لكن دلالته على الثاني صريحة وعلى الاول بمفهومه واعلم ان الفاسق اما ان يكون عالما بفسقه او لا والاول مردود الرواية
سواء كان فسقه مظنونا او مقطوعا والثاني ان كان فسقه مقطوعا لم يقبل روايته وكذا ان كان مظنونا فالاقوى انه كذلك
لاندراج كل منهما تحت اسم الفاسق فيجب التثبت في خبره للآية ولانه ضم الى الفسق جهلا وهو فسق آخر واذا كان
احد القسمين كافيا في وجوب التثبت فمجموعهما اولى وقال الرازي انه مقبول الرواية وبالاتفاق وكلام صاحب الاحكام يؤذن
بان فيه خلافا واختار فيه قبول رواية من كان فسقه مقطوعا وهو مذهب الشافعي حيث قال واقبل رواية اهل
الاهواء الا الخطابية من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم خلافا للقاضي ابي بكر وقال اقبل شهادة الحنفي واحده
في النبيذ احتج الرازي بان ظن صدقه راجح والعمل عند الظن واجب والمعارض المجمع عليه منتف فيجب العمل به والجواب
المنع من وجوب العمل بالظن مطلقا خصوصا مع تحقق المانع من القبول وهو الفسق واما المجهول حاله في العدالة والفسق اذا كان
معلوم الاسلام فالاكثر على عدم قبول روايته وهو مذهب اصحابنا والشافعي وقال ابو حنيفة يقبل لنا وجوه الاول ان
الدليل ينفي العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفناه في حق من عرفنا عدالته لقوة الظن في خبره
فيبقى في المجهول حاله على الاصل الثاني ان عدم الفسق شرط لجواز قبول الرواية لما عرفت من وجوب التثبت عند خبر الفاسق
فالمجهول حاله لا يعلم عدم فسقه فلا يكون جواز قبول روايته معلوما لان الجهل بالشرط لازم للجهل بالمشروط الثالث
اجماع الصحابة على رد خبر المجهول فان عليا رد خبر الاشجعي في المفوضة وكان يحلف الرواة ورد عمر خبر فاطمة بنت قيس
وقال كيف نقبل قول امرأة لا ندري صدقت ام كذبت ورد عمر ايضا خبر ابي موسى الاشعري في الاستئذان وهو قوله سمعت
رسول الله يقول اذا استأذن احدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن له فليرجع حتى رواه معه ابو سعيد الخدري احتج
ابو حنيفة باجماع المسلمين على قبول قول المسلم في تزكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية المبيعة وكونه على طهارة و
جهة القبلة للاعمى وان كان مجهولا فيقبل قوله في خبره ولان الامر بالتثبت معلق على الفسق مشروط به والمعلق على الشرط
عدم عند عدمه كما تقدم وما لم يعلم تحقق الفسق لم يجب التثبت والجواب عن الاول المنع من الملازمة فانه لا يلزم
من قبول قول المجهول في هذه الامور لانها امور جزئية قبول قوله في المذاهب الجليلة والامور الكلية فان الرواية
يستلزم شرعا وحكما كليا ولان تلك الامور الجزئية مما يعم به البلوى واعتبار العدالة في المخبر بها حرج ومشقة
وكان منفيا لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج بخلاف الرواية ولان قول الفاسق مقبول في كثير منها اتفاقا

اتفاقا مع عدم قبول روايته في شيء ما وعن الثاني ان الفسق لما كان علة لوجوب التثبت وجب العلم بنفيه حتى
يعلم انتفاء وجوب التثبت الذي هو معلوله وقبل العلم بنفي الفسق لا يكون انتفاء وجوب التثبت معلوما وفيه نظر
فان التثبت انما يجب عند ظهور الفسق لا عند احتماله والا لوجب التثبت عند اخبار العدل الذي ليس بمعصوم لتحقق
احتمال فسقه في نفس الامر وفسق المجهول حاله المعلوم اسلامه ليس ظاهرا بل الظاهر عدالته لان اعتقاده دين الاسلام
يزجره عن الفسق قال اذا عرفت هذا فاعلم ان الشرط الخامس هو كون الراوي ضابطا فقلت ذكر الاشياء المعلومة
بعد نسيانه اياها فلو كان بحيث لا يضبط الاحاديث ولا يفرق بين مزايا الالفاظ ولا يتمكن من حفظها بعينها لم يقبل
روايته وكذا لو كان مختل الطبع بحيث يغلب عليه النسيان والذهول والسهو لانه لا يحصل عن خبره ظن غالب بل وان تنبه
مطلقا فوجب اطراح خبره قال البحث الرابع في الجرح والتعديل يشترط في المزكي والجارح في الشهادة دون الرواية لان الشرع
لا يزيد على اصله كالاحد ان ثبت بشاهدين او باربعة ثم المزكي ان كان عالما باسباب الجرح والتعديل اكتفى بالاطلاق فيه
منه والا وجب استفساره فيهما ويشترط كون المزكي والجارح عدلا واذا تعارض الجرح والتعديل قدم الجرح ان امكن الجمع
والا فالترجيح ان حصل والا الوقف واعلى مراتب التزكية الحكم بشهادته ثم قول المزكي هو عدل لاني عرفت منه كذا وكذا
ويطلق مع ملاحظة الشرائط والرواية اذا عرف انه لا يروي الا عن عدل والا فلا ثم العمل بروايته ان عرف استناد العمل
عليها ولا يحصل الجرح بترك الحكم بالشهادة لاختصاصها بعد الاشتراك مع الرواية في العقل والبلوغ والاسلام
والعدالة بالحرية والذكورة والبصر والعدد والعداوة والصداقة وان لم يكن نفيهما عاما اقول لما بين ان العدالة
شرط في قبول الرواية وانها يعلم تارة بالاختبار وتارة بالاخبار وقد تقدم الاول والثاني هو التزكية والفسق
المانع من قبول الشهادة كذلك والاخبار به يسمى جرحا اشار ههنا الى مسائل من احكام التزكية والجرح الاولى شرط
بعضهم العدد في المزكي والجارح في الرواية والشهادة معا عملا بالاحتياط وقال القاضي ابو بكر لا يعتبر العدد فيهما
غير ان الاحوط اعتباره في الشهادة واعتبره اخرون في الشهادة دون الرواية وهو الاظهر اما اعتباره في الشهادة
فللاحتياط حتى ان بعضهم ذهب الى ان مزكي شهود الزنا يشترط كونهم اربعة ولان الظن الحاصل بهما يجب التعديل به
اتفاقا والظن الحاصل بالواحد ليس كذلك لفقدان ما يدل على تقويته مع قيام ما يدل على ان بعض الظن اثم
وذلك البعض غير معين فجاز كون ما يحصل بتزكية الواحد من جملته واما عدم اعتباره في الرواية فلان التعديل
شرط لها والرواية التي يقبل فيها الواحد فكان اولى بقبول الواحد فيها لان طريق ثبوت الاصل اقوى من طريق
ثبوت شرطه كما ان في الاحصان الذي هو شرط في تاثير الزنا في الرجم فانه يثبت بشاهدين والاصل اعني الزنا

لا يثبت الا باربعة اذا تقرر هذا فاعلم انه يقبل تزكية العبد والمرأة كما يقبل روايتهما الثانية اختلفوا في انه
هل يجب ذكر السبب في التعديل والجرح فذهب الشافعي الى اعتباره في الثاني دون الاول لاختلاف المذاهب في
الاحكام الشرعية فربما جرحه بما ليس جرحا وعكس آخرون واوجبوا ذكر السبب في العدالة دون الجرح لان مطلق الجرح كاف
في ابطال الثقة برواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع الناس على البناء على الظاهر فيهما فلا بد
من ذكر السبب وقال الآخرون هو معتبر فيهما اخذا بمجامع كلام الفريقين وقال القاضي ابو بكر لا يجب ذكر السبب فيهما لانه
ان لم يكن من اهل البصيرة بهذا الشأن لم يصلح للتزكية وان كان منهم لم يكن للسؤال والاستفسار معنى وهذا
حق ان كان مذهبه موافقا لمذهب الحاكم او المجتهد والا وجب الاستفسار لجواز جرحه بما لا يوجب الجرح عند الحاكم كما
لو قال الشافعي هو فاسق بناء منه على انه يشرب النبيذ مع كون الحاكم حنفيا او قال الحنفي هو عدل مع علمه بشربه النبيذ
ويكون الحاكم شافعيا الثالثة اذا تعارض الجرح والتعديل بان يقول احد العدلين هو عدل ويقول الآخر هو فاسق
فان امكن الجمع بان يكون الجارح مطلعا على احواله بما لم يطلع عليه المعدل قدم الجرح وان لم يمكن كما لو جرح احدهما
بامر وصرح الآخر اي المعدل بنفيه وجب الترجيح بان كان احدهما اتقى واورع او اشد ضبطا او اختص بمزيد الممارسة
ترجيح خبره ثم عمل على الراجح والغي المرجوح والا وجب التوقف الرابعة التزكية مراتب اربعة اعلاها ان يحكم بشهادته لان كلما
يعتبر في قبول الرواية من البلوغ والعقل والايمان والعدالة و الضبط فهو معتبر في الشهادة وقد يعتبر في الشهادة امور اخر
كالحرية والذكورة والبصر الثانية ان يقول هو عدل لاني عرفت فيه كذا وكذا او لو لم يذكر السبب وكان عارفا بشرائط العدالة
واسبابها كفى على ما تقدم الا انه يكون انقص من ذكر السبب الثالثة ان يروي عنه خبرا وقد اختلف في انه هل يكون ذلك
تعديلا ام لا والحق انه اذا عرف انه لا يروي الا عن الثقات اما بعادته او بتصريح قوله كان تعديلا والا فلا لان عادة كثير
من سلف الرواية عن العدل وغيره الرابعة ان يعمل بروايته اي بالحكم الذي تضمنته روايته اذا علم انه انما عمل بذلك الحكم
المذكور للرواية المذكورة وانما كان ذلك تعديلا لانه لو لم يكن عدلا عنده لما عمل بها وفاسقا هذا ان قلنا بالمنع من العمل برواية المجهول
اما ان جوزناه لم يكن تعديلا ولو احتمل استناده في العمل بذلك الحكم الى الاحتياط او دليل آخر لم يكن تعديلا المسألة الخامسة ترك الحكم
بشهادة الشاهد ليس جرحا لما يقبل رد المروية والشهادة كما في اعتبار الشرائط الاربع اعني البلوغ والعقل والاسلام والعدالة ويختص الشهادة بامور غير معتبرة
في الرواية وهي الحرية والذكورة والبصر والعدد وانتفاء العداوة والصداقة للابناء وعلى قبول رواية العبد والمرأة
والعمى ... والتشدد عن صديقه وغيره واما البصر فليس شرطا للرواية لان الصحابة رووا عن
النبي ... اكثيرة وهم في ... من كل الفرائد ... اليمين ... لا يكون ترك الحكم بالشهادة ملزوما للعلم

لعدم قبول الرواية لجواز استناده الى فقد احد امور الستة المعتبرة في الشهادة خاصة مع تحقق الامور الاربعة
المعتبرة فيها وفي الرواية جميعا واعلم ان كون كل واحد من الامور الستة المذكورة شرطا لقبول الشهادة ليس عاما
اي في كل شهادة فالاخرية عند من يرد شهادة العبد مطلقا واما عند من يرى قبول شهادته على غير مولاه دونه او بالعكس
فلا يكون عنده شرطا في مطلق الشهادة واما الذكورة فليست شرطا فيما يقبل فيه شهادة النساء كعيوب النساء والاستهلال
وغير ذلك واما البصر فليس شرطا لتحمل ما لا يفتقر العلم به الى المشاهدة كالعقود والايقاعات والعدد غير معتبر عند بعض الفقهاء
في الشهادة بالهلال رمضان وانتفاء العداوة غير شرط في الشهادة للعدو وغيره ولا في الشهادة على غيره وانتفاء الصدا
ليست شرطا في الشهادة على الصديق وغيره ولغيره ولا في الشهادة له عند الاكثر **قال** البحث الخامس من انما عد شرطا وليس كذلك
لا يشترط في الرواية تعدد الراوي فيقبل الواحد ان لم يعتضد بظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او انتشار وان كان
الزنا يعمل الصحيح بالواحد من دون ذلك العدالة عموما ان جاءكم فاسق بنبأ عليه ولا يشترط تصديق الاصل رواية
الفرع بل يشترط عدم التكذيب بينهما او اسقاطه ولا يشترط فقه الراوي وان خالفت روايته القياس خلافا لابي حنيفة للعموم ولان
الحجة في قول الرسول ولقوله نضر الله امرأ لا علم له بالقرينة ومعنى الخبر ان الحجة في قوله ولا تعدد روايته فلو روى
خبرا واحدا قبل وان لم يروه مع ملاحظة فان امكن ضبط مثله لذلك قبل والا فلا ولا يشترط شيء مما يتسبب الراوي بل
يقبل روايته مع الشرايط وان جهل نسبه ولو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما لم يقبل لامكان ان يكون هو
المجروح **اقول** هذه امور ذهب قوم الى انها شروط لقبول رواية الراوي وليست كذلك ومنها التعدد قال ابو علي الجبائي
لا يقبل في الرواية الا عدلان واما رواية الواحد فهي غير مقبولة ما لم يعضدها ظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او تكون
الحديث منتشرا فيهم وحكى القاضي عبد الجبار عنه انه لا يقبل في الزنا الا خبر اربعة كالشهادة عليه والحق خلافه لان الصحابة
عملوا على خبر الواحد المجرد من الامور المذكورة كما تقدم واجماعهم حجة لما مر ولان قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
دال على قبول خبر الواحد العدل مطلقا كما سبق تقريره احتج الخصم بقياس الرواية على الشهادة بل اعتبار العدد في الرواية
اولى لانها يتضمن شرعا عاما وحكما كليا بخلاف الشهادة ولان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن لا يغني من
الحق شيئا ترك العمل به في خبر العدلين لقوة الظن ولاعتبار الشارع اياه في الشهادة فيبقى في غيره على اصل المنع والجواب عن
الاول انه منقوض بالحرية والذكورة وغيرهما من الامور المعتبرة في الشهادة دون الرواية وعن الثاني ان الله تعالى امر بالتثبت
بخبر الواحد كما تقدم ح يكون التمسك به معلوما لا مظنونا فلا يندرج تحت الآية النهي عن العمل بالظن ومنها تصديق الاصل
وهو غير شرط في قبول رواية الفرع نعم يشترط عدم تكذيب الفرع ويدل التصديق والتكذيب واسطة وهي السكوت ...

والتشكيك اما الاول فلوجود المقتضي للعمل بالرواية من دونه وهو خبر العدل السالم عن معارضة تكذيب الاصل فانه
مع الاصل وجنونه واما الثاني فلكون تكذيب الفرع ملزوم الكذب احدهما اما في التكذيب او في الرواية وذلك مقتضي
لعدم قبولهما ومنها فقه الراوي وهو ليس بشرط سواء وافقت روايته القياس او خالفته خلافا لابي حنيفة في الثاني
لعموم الدليل الدال على قبول رواية العدل الفقيه وغيره مع موافقة القياس ومخالفته لان الحجة انما هي في قول الرسول
ص لا فرق بين كون ناقله فقيها او غير فقيه ولقوله ص نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما
سمعها فرب حامل فقه [illegible] الى من هو افقه منه احتج [illegible] بان الدليل ينفي العمل بالخبر لو لا الاجماع [illegible]
فيما اذا كان الراوي فقيها لان الاعتماد على روايته اوثق فيبقى في غيره الاصل والجواب ما مر من تمام الدليل
على وجوب العمل بخبر الواحد العدل مطلقا ومنها علم الراوي بالعربية ومعنى الخبر وليس ذلك شرطا لان الحجة انما هي
قول الرسول لا في قول الراوي والاعجمي والجاهل بمعنى الخبر يمكن ان يحفظ لفظ الرسول كما يمكن ان يحفظ القرآن العزيز
ومنها اكثار الرواية وليس ذلك شرطا فلو لم يرو الا خبرا واحدا قبل لعموم الدليل الدال على قبول خبر الواحد العدل
اما لو اكثر من الحديث مع قلة مخالطته اهله فان كانت بحيث يضبط مثل ما رواه في مثل زمانه وهي المخالطة [illegible]
قبلت روايته والا توجه الطعن على كل رواياته ومنها كون الراوي معروف النسب غير شرط فيقبل روايته مع تحقق
شرائطه القبول وان كان نسبه مجهولا لشمول دليل وجوب قبول خبر الواحد العدل معروف النسب ومجهوله نعم
لو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما معدل بالاخر لم يقبل روايته لاحتمال كونه هو المجروح هذا اذا كان مترددا
بينهما ولو كان باحدهما اشهر من الاخر وهو معدل بالاشهر قبلت روايته لحصول الظن بعدالته ثم هذا انما
اذا كان له مشارك في احد الاسمين ولو كان مختصين به او علم انه مراد من كل منهما قدم الجرح على التعديل لو تعارضا
كما تقدم ولو كان له مشارك في الاسم الذي عدل به ولم يعلم ارادته منه لم يثبت عدالته لاحتمال العدل مشاركه
دونه ولو كان له مشارك في الاسم الذي جرح به خاصة لم يقدح في العدالة لاحتمال كون المطعون المجروح مشاركه ولو كان
له مشارك فيما كان مجهول العدالة والفسق مع تساوي نسبة الاسمين اليه والى مشاركه **قال** البحث السادس في التعارض بينه
وبين غيره الدليل القطعي اذا عارض الخبر لان مثل الخبر التاويل على البعد وجب حمل عليه والا رد وان عارضه كتاب
او سنة متواترة او اجماع وكذا الا على جهة التخصيص لعموم الكتاب والسنة فانه جائز ولا امتناع في ان يكلفنا الله
تعالى العمل بالكتاب او السنة المتواترة والاجماع لم يرد خبر واحد معارضها الا ان هذا الاحتمال غير واقع لاجماعنا [illegible]
القياس عندنا ناحجة كان العمل [illegible] الخبر [illegible] معارضة القياس متعينا نعم قد يكون القياس [illegible] بعموم العلة والا [illegible]

ح قوله فتعين الترجيح فان كانت قطعية والثبوت فيهما قدم وان كان الاصل ثابتا بذلك الخبر قدم الخبر و
اذا عارضه فعل الرسول وفتاوى صحابه سكتنا او تناوله الخبر وامكن تخصيص احدهما بالاخر خص به والا فالترجيح
ان لم يكن وعمل اكثر الامة بخلافه مقتضاه لا يوجب رده لكنه ترجيح ولو خالف مذهب الراوي روايته لم يقدح
الجواز استناده الى ما ظنه دليلا وليس ولو امضى الخبر العلم في القطعية موافق له قيل والاذ يجوز اتباع المعنى قصار والا
بالقطعي للاخر اما مع عدم فانه لما كان التكليف يتضمن العلم وليس له صلاحية لزم التكليف بالايطاق اذا انتفى العمل
قوله لان يجب التكليف به لعموم الادلة ولثبوت الاحكام التي في الزعاف والقهقهة به ويعارض ابا حنيفة في قوله لو كان
صحيحا لاسمعه هذه التواتر لئلا ينقطع عمن كلف ربما لا يعم به البلوى اقول لما ذكر شرائط قبول خبر الواحد
الى حال الراوي ذكر ما يرجع الى معنى الرواية منها وذلك امور ومنها عدم المعارض واعلم ان المتعارضين هما اللذان
لا يمكن الجمع بين مدلوليهما اما بان يكون احدهما ينفي ما اثبته الاخر من الحيثية التي اثبته بقية اسقطتهما او قال صل في الوقت
الفلاني فرضا ثم قال لا تصل في ذلك الوقت فرضا او التزاما كما لو قال ما شئت في ذلك الوقت او صل فيه نفلا اذا تقرر هذا
فاعلم ان الدليل القاطع المعارض لخبر الواحد اذا كان عقليا فاما ان يقبل التاويل ولو على بعد الوجوه او لا فان كان
الاول اولناه ولو حكم برده وان كان الثاني قطعنا بكذبه لان الدليل العقلي لا يحتمل النقيض واذا كان خبر الواحد عند
ذلك محتمل للنقيض في دلالته وهو محتمل النقيض في متنه لما عرفت من عدم افادة خبر الواحد العلم ووجب القطع بوقوع
المحتمل والا لزم الكذب على الشارع وان كان سمعيا وهو منحصر في الكتاب والسنة المتواترة والاجماع فقد قيل
انه غير ممتنع ان يقول الله تعالى امرتكم بالعمل بالكتاب والسنة المتواترة والاجماع بشرط ان لا يرد خبر واحد على
مناقضته فان ورد فاعملوا بالخبر لا بهذه الدلالة القطعية لكن الاجماع دل على نفي هذا المحتمل وفيه نظر فان ذلك
يخرج الادلة المذكورة عن كونها قطعية لان احتمال ورود الخبر الصادق على مناقضتها ثابت اللهم الا ان يكون
المراد بذلك كونها قطعية في متنها لا دلالتها اما لا يكون لاحدهما قابلا للتاويل او يكون والاول يتعين فيه
العمل بالقطعي والقطع بكذب خبر الواحد لان فيه جمعا والا لزم البداء واما الثاني فان كان القابل للتاويل هو
القطعي خاصة اول ولم يرد خبر الواحد لان فيه جمعا بين الدليلين كما تقدم في باب التخصيص وبالعكس يعمل
بالقطعي وكذا لو كان كل منهما قابلا للتاويل لان كل واحد من الادلة القطعية لما تساوى خبر الواحد في كون دلالته
ظنية واختصت بمزيد القوة من حيث ان متنها قطعي وجب تقديمها عليه ولو عارضه دليل ظني وان كان خبرا
مثله كان الحكم فيه ما يأتي في باب الترجيح وان كان قياسا عمل بالخبر لان القياس ليس بحجة عندنا مع عدم المعارض

مع عدم المعارض فكيف معه نعم لو كان القياس منصوص العلة كان حجة عند المص وموافقيه وح اما ان
يكون الخبر مقتضيا لتخصيص القياس او بالعكس او تنافيا بالكلية فان كان الاول وجب الجمع بينهما عند مجوزي
تخصيص العلة وعند غيرهم يرجح الخبر ح كما لو تنافيا بالكلية وان كان الثاني جمع بينهما لان تخصيص عموم الكتاب
والسنة المتواترة بالقياس المذكور جائز فتخصيص خبر الواحد به اولى بالجواز وان كان الثالث فان كان اصل
القياس ثابتا بذلك الخبر عمل بالخبر وقدم على القياس وفاقا وان كان ثابتا بغيره فان كانت مقدمات القياس من
ثبوت الحكم في الاصل وكونه معللا بالوصف المنصوص وثبوت ذلك الوصف في الفرع كلها قطعية قدم على الخبر
لان الحكم الثابت بالقياس المذكور ح قطعي ولا يعارضه خبر الواحد المفيد للظن وان كانت باجمعها ظنية قدم الخبر لقلة
ما يتوقف عليه من الظنون والحق اعتبار الترجيح لاحتمال توقف الخبر على مقدمات ظنية زائدة على مقدمات القياس
ولو عارضه فعل الرسول صلى الله عليه وسلم بان روى انه صلى الله عليه وسلم فعل فعلا ينافي مقتضى الخبر وكان الخبر متناولا له ثبت التاسي به مطلقا
او في تلك الواقعة وان امكن تخصيص احدهما بالآخر خص مطلقا وان لم يكن فان كان احدهما متواترا والآخر احادا قدم
لكونه قطعيا وان لم يتفاوتا في ذلك وجب الترجيح بينهما والعمل بالراجح منهما ان كان متقدما او متأخرا ولا على الحكم لم يكن الخبر متناولا له ولم يثبت
التاسي في ذلك الفعل لم يتحقق التعارض وعمل اكثر الاصحاب [illegible] بالخبر [illegible] لبعض الائمة [illegible] ذلك [illegible]
[illegible] انه لو كان هناك خبر [illegible] ما عمل عليه [illegible] الا لكنهم [illegible] ذلك الخبر [illegible]
بل ما يوجب مع ذلك من المرجحات اما لو كان مذهب الراوي منافيا لمدلول روايته فالحق انه لا يقدح فيها لاحتمال استناد
في مذهبه الى ما ظنه دليلا وليس فيه دلالة عليه وقد تقدم ذلك في باب التخصيص ولو كان خبر الواحد مقتضيا للعلم
بشيء فان كان التكليف به شاملا لمن سمعه ومن لم يسمعه وكان في الادلة القطعية ما يدل عليه جاز ولم يقدح
ذلك في الخبر لاحتمال ان يكون صلى الله عليه وسلم قال واقتصر على سماع احاد الناس واقتصر غيرهم على الدليل القطعي الدال وان لم
يكن في الادلة القطعية ما يدل عليه قدح ذلك في صحة الخبر ووجب رده سواء اقتضى عملا او لا لافضائه الى جهل العلم
لغير سامعيه مع تضمنه تكليف الجميع به فيلزم تكليف ما لا يطاق اما لو كان التكليف به مقصورا على سامعيه لم يقدح
ذلك فيه لافادته ذلك اياهم العلم ولو اقتضى العمل خاصة قبل وان عمت به البلوى كخبر ابن مسعود في نقض الوضوء
بمس الذكر وخبر ابي هريرة في غسل اليدين عند القيام من النوم خلافا للحنفية لان ادلة وجوب العمل بخبر الواحد
عامة فيما يعم به البلوى وغيره وللاجماع ايضا على العمل به فيما يعم به البلوى لرجوعهم الى خبر عائشة في التقاء الختانين
وعمل ابي بكر على خبر المغيرة في توريث الجدة السدس حيث قال لها ما اجد لك في كتاب الله شيئا فقال له المغيرة

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطاها السدس ورجوعهم في احكام الخنثى والرعاف والقهقهة في الصلوة ووجوب الوتر الى اخبار

الآحاد وقبول الحنفية لهذه الاخبار الآحاد فيها تناقض مذاهبهم احتجوا بانه لو كان صحيحا لاشتهر لان الرسول ولا يجب نقله

على جهة التواتر وحينئذ ان لا يصل الى من كلف به فلا يكون قادرا على العمل به ولو فعل ذلك لنقل متواترا لتوفر

الدواعي على نقله ولما لم ينقل كذلك علم كونه والجواب المنع في وجوب اشاعة الرسول اياه وانما يلزم ذلك لو لم يتضمن

وايجاب العمل به على كل حال اما اذا لم يتضمن علما كان ايجابه مشروطا ببلوغه

الى المكلف فلا يجب ولا يستلزم عدم نقله تكليفا بغير المقدور ومع انه معارض بالاتيان بالبلوغ فان تجويز عدم

وصول الحكم الى المكلف به قائم مع ان ذلك جائز عنده وغير قادح في الخبر فان اعتذر بان المكلفين هنا امروا بان

يبلغ المكلف ذلك قلنا وكذا نقول فيما يعم به البلوى قال البحث السابع في كيفية الرواية وهي مراتب قول الصحابي

سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول واخبرني او حدثني او شافهني ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا ثم امر النبي بكذا او نهى عن كذا ثم

امرنا بكذا او نهينا عن كذا ثم من السنة ثم عن النبي ثم كنا نفعل كذا او على العهد وغيره حدثني ثم الاذن او اخبرني او سمعته

ان قصد [illegible] الاسماع دون الاولين ثم ان يقال للراوي هل سمعت الحديث عن فلان فيقول نعم او يقول

بعد القراءة عليه الامر كما قرئ علي فيجوز حدثني او اخبرني وسمعته ثم ان يكتب الشيخ اني سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه

العمل به [illegible] فيقول اخبرني دون سمعته او حدثني ثم ان يقال له هل سمعت هذا فيشير باصبعه فيجب

العمل ولا يجوز حدثني ولا اخبرني ولا سمعته ثم ان يقرأ عليه حدثك فلان فيسكت مع ظن ان السكوت في

فالاكثر والعمل واختلفوا في منع المتكلمين من الرواية وجوزها الفقهاء لان الاخبار لافادة العلم والسكوت

افاد العلم بان المسموع كلام الرسول ثم المناولة بان يشير الشيخ الى كتاب يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما فيه فانه

يكون محدثا او راويا لغيره وان لم يقل اجيزه ان روى عني ولو قال المحدث شيئا ما فيه ولم يقل اني سمعته لم يكن

وانما اجازه المحدث وليس له ان يحدث له فانه يكون كاذبا ثم الاجازة وهي ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان

ما صح عندك من احاديثي وهذا وان اقتضى ظاهره الكذب لانه اباح له ان يحدث عنه ما لم يحدثه لكنه في العرف

يجري مجرى ان يقول ما صح عندك اني سمعته فاروه عني اقول لما ذكر الامور الراجعة الى معنى الرواية شرع في ذكر ما يرجع

الى لفظها واعلم ان الراوي عن النبي قد يكون صحابيا وقد لا يكون والمراد من الصحابي من راى النبي وصحبه ولو ساعة

ولو لم يرو عنه سواء اختص به اختصاص المصحوب او لم وادري عنه او لا لانه ماخوذ من الصحبة المشتركة بين طول المدة

وقصرها وبين من روى عنه وبين من لم يرو عنه [illegible] هذه الاقسام ولانه يحلف انه لا يصحب

فلانا صحبت مصاحبته لحظة واحدة ولصدقها مع سلب القيود المذكورة وقال قوم انما يطلق الصحابي على من
رآى النبي اذا اختص به اختصاص المصحوب وطالت مدته فإنه لم يروعنه وشرط آخرون في صحبته اخذ العلم عنه والنزاع في ذلك لفظي ومراتب الفاظ الصحابي
سبع الاولى وهي اعلاها ان يقول سمعت رسول الله يقول كذا واخبرني او حدثني او شافهني الثانية ان يقول قال رسول الله كذا وانما كان هذا اخفض
من الاولى لان في الاولى تصريح بانه روى عن النبي بلا واسطة وفي الثانية يحتمل الواسطة لان كثيرا ما يقول الراوي قال رسول الله اعتمادا على ما نقل عنه وان لم يكن
سمع ذلك من النبي فكان ذلك شكا في سماعه من الرسول ويكون حجة عند الاكثر وقال القاضي ابو بكر لا يحكم بذلك لتردده
بين سماعه من الرسول ومن غيره ويتقدير سماعه من غيره فمن قال بعدالة كل واحد من الصحابة يجعل حكمه حكم ما لو سمعه
من الرسول وفيه نظر لجواز رواية الصحابي عن صحابي آخر بواسطة غير صحابي ومن جرى الصحابي مجرى غيرهم في
احتمال العدالة وعدمها يجعل حكمه حكم المرسل الثالثة ان يقول امر النبي بكذا او نهى عن كذا وانما كانت هذه ادون
من الثانية لان فيها مع احتمال التوسط احتمالا آخر وهو توهم ما ليس بامر ولا نهي امرا ونهيا لاختلاف الناس في
صيغ الامر والنهي وشرائطهما ولذا اختلفوا في حجيته فالاكثر على انه حجة لان الظاهر من حال الراوي انه لا يطلق هذه اللفظة
الا مع تيقنه مراد الرسول من لفظه واعترض بجواز اكتفائه بظن ذلك فان قيل هذه الصيغة حجة فلو اطلقها الراوي
مع تجويز خلاف ذلك كان ايجابا على الناس ما لا يكون واجبا عليهم وذلك يقدح في عدالته قلنا هذا ادون لانا لا نمكنه
العلم بان الراوي ما اطلق هذه اللفظة الا بعد علمه بما دل الرسول الا اذا علم انها حجة وانما يتم كونه حجة بذلك
ويرد عليه ايضا فقوله امر الرسول بكذا ليس فيه ما يدل على ان المامور به كل المكلفين او بعضهم وهل امر بذلك الفعل
دائما او غير دائم فلا يكون بمجرده حجة ما لم ينضم اليه ما يدل على العموم مثل قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
وما يجري مجراه الرابعة ان يقول الراوي امرنا بكذا ونهينا او اوجب كذا وابيح كذا وحرم كذا وهذه ادون من الثالثة
لان كل ما ذكر من الاحتمالات في الثالثة فهو حاصل هنا ويزيد عليه احتمال آخر وهو كون ذلك الآمر والناهي في الموجب
والمبيح والمحرم غير الرسول وهل ذلك حجة قال الشافعي نعم لانه يفيد ان الآمر والناهي هو الرسول ظاهرا فان من التزم
طاعة رئيس وقال امرنا بكذا او نهينا عن كذا فهم منه امر ذلك
الرئيس ونهيه ولان غرض الصحابي ولا على امر جماعة الامة
لان امر الصحابي منهم ولا بامر نفسه وفيه نظر فان امر الله انما يكون
ظاهر الاحتمال اذا كان صريحا مثل قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وانما يكون مستفادا من خطاب يفتقر الى الامة
يعلم الامر الثابت وتامل فلا يلزم من كون الامر مجموع الامة الذين يعتبر قولهم في الاجماع كونه امر النفس لاحتمال

الاية تشقيقية فقوله في الاجماع وقع اختصار غرض اصحابي في تعليمنا الشرح الخامسة ان يقول من السنة كذا او
هما انخفض من الرابعة لاحتمال كون السنة غير سنة الرسول السنة لغة الطريقة من غير تخصيص بشخص دون غيره ولقوله
من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة ولهذا قال الكرخي ان هذه الصيغة ليست بحجة والا
على ما يتجه للوجهين المتقدم ذكرهما في الرابعة وما ذكره قوم وان كان محتملا فهو وان احتمل في اللفظ فهو لا يمنع من
كون اللفظ ظاهرا في سنة الرسول بقرينة العرف الطاري الثاني ان يقول عن النبي كما قال قوم ويجعل لان الاظهر انه
سمع منه واخرون يجوز ان يكون قد اخبره مخبر عن النبي وهو لم يسمعه فلا يكون حجة الثالث ان يقول كنا نفعل
نفعل كذا وهذا يجري وليس فيه المنضم اليه ما يدل على انه يريد بيان الشرع ان الشرع يكون ذلك حجة لاحتمال
انهم كانوا يفعلون ذلك في زمنه مع علمه به [illegible] عليه ولا يخفى كون هذه الصيغة دون ما تقدمها
واما في الحديث فمراتب الفاظ روايته سبع الاولى ان يقول الراوي حدثني او اخبرني فلان او سمعت فلانا فان السامع
يلزمه العمل بهذا الخبر ولا يسوغ للراوي ذلك الا ان يكون [illegible] تكلم به الى وقصد اسماعه اياه خاصا
او قصد اسماع جماعة هو واحد منهم ولم يقصد اسماعه تفصيلا ولا اجمالا لم يكن له ان يقول حدثني ولا اخبرني
لانه لم يحدثه ولم يخبره ولو قال ذلك لكان كذبا بل يقول سمعته يحدث عن فلان الثانية ان يقول الراوي
للشيخ هل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول نعم او يقول بعد الفراغ من قراءة الحديث عليه الامر كما قرئ
علي ومما يلزم السامع العمل بالخبر وله ان يقول حدثني واخبرني وسمعت فلانا الا انه لا فرق في الشهادة على
البيع بين قول البايع بعت وبين ان يقرأ عليه كتاب البيع فيقول الامر كما قرئ علي الثالثة الكتابة بان يكتب
كذا من فلان وللمكتوب اليه العمل بكتابه اذا علم انه كتابه وانه خطه [illegible] ولو علم ذلك
في الصحابة لان النبي كان ينفذ الكتب الى البلاد النائية عنه وكذا الائمة ولا يجوز للمكتوب اليه ان يقول
حدثني ولا سمعته ويجوز ان يقول اخبرني لان من كتب الى غيره كتابا يعرفه امرا من الامور يجوز ان يقول اخبرني
اخبرني [illegible] الرابعة ان يقال له هل سمعت هذا الخبر فيشير باصبعه او براسه اشارة دالة على معنى نعم
فالاشارة هنا كالعبارة في وجوب العمل بالخبر ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني ولا سمعته لانه لم يسمع
شيئا فان قلت كيف جاز في صورة الكتابة يقول اخبرني ولم يجز هنا مع انه يتطرق من الاحتمال في الكتابة
ما لا يتطرق في الاشارة قلت لفظ الخبر حقيقة في اللغة المستعمل في القول والكتب والكتابة موضوع للالفاظ فهم
اطلاق الخبر على الكتابة اولى بخلاف الاشارة لانها لا تدل على الالفاظ [illegible]

كذا فلا ينكر ولا يقر بعبارة ولا اشارة بل يسكت فان غلب على الظن انه لا يسكت الا اذا كان الامر كما قرئ عليه ولا
ينكره لزم السامع العمل به لحصول ظن انه قول الرسول والعمل بالظن واجب وهل يتسلط بذلك على الرواية عنه
قال عامة الفقهاء نعم وانكره المتكلمون وقال بعض المحدثين ليس له ان يقول اخبرني و يطلق بل يقيد بقوله قراءة عليه
لان الاصل في يؤذن بنطق الشيخ والواقع انه لم ينطق فيكون كذبا وكذا لو قال الراوي بعد ان قرأ الحديث على الشيخ ازوه
عنك فيقول نعم احتج الفقهاء بان الاخبار في اصل اللغة لافادة العلم وهذا السكوت افاد الراوي العلم بان المسموع كلام
النبي فوجب ان يكون اخبارا لتحقق المعنى في المراد بالعلم ههنا ما هو اعم من الظن بحيث يندرج فيه الظن وايضا فان لكل قوم اصطلاحا
يلي وضع الفاظ مخصوصة لمعان مخصوصة اما بان ينقلوها عن موضوعاتها اللغوية اليها او باستعمالها في تلك المعاني على سبيل التجوز ثم يشاع ذلك
التجوز وانقطا ... وهذا المعنى مما ... الاخبار في الظن والتسلية تحصل ... التجوز فجاز ذلك ولهذا
الاخبار ... عن المحدثين ... ان لم يسمع من الراوي شيئا فقال اخبرني او حدثني يكون كذبا وهذا معاد
مما تقدم فانه انما يكون كذبا ان لو اراد بالاخبار والتحديث حقيقتهما اللغوية اما اذا اراد ما هو متعارف عند المحدثين فلا السادسة المناولة
وهو ان يشير الشيخ الى كتاب يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما في هذا الكتاب فانه يكون محدثا ويكون للسامع ان يروي عنه
سواء قال اروه عني او لم يقل فلو قال حدثني هذا الخبر ولم يقل قد سمعته فانه لا يكون محدثا وانما اجازه التحديث
فليس له ان يحدث به عنه لانه يكون حينئذ كاذبا واذا سمع نسخة من كتاب مشهور له فليس له ان يشير الى غيرها من نسخه
ويقول سمعت هذا لان في النسخ تفاوتا واختلافا اللهم الا ان يعلم انها متفقة فلا تفاوت بينهما في شيء
السابعة الاجازة وهي ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك الان يروي ما صح عندي من احاديثي فظاهره يقتضي
الشيخ اباح له التحدث عنه بما لم يحدث به وذلك اباحة الكذب الا انه يجري مجرى ان يقول ما صح عندك اني سمعته
فاروه عني **قال** البحث الثاني من المرسل الاقوى عندي عدم قبوله لان الشرط وهو عدالة الاصل غير معلوم اذ الرواية عنه
ليست تعديلا احتج ابو حنيفة ومالك وجمهور المعتزلة بان الفرع كان يمكن ان يخبر عن الرسول الا اخبارا عنه وانما يكون له ذلك
اذا عرف عدالته ولان علة التثبت منفية فيجب القبول ولان المسند جاز ان يكون مرسلا لان قول الراوي عن فلان
جاز ان يخبر عن احد منه فلا يقبل بل الا ان يستفصل والجواب ليس محل اخبار الراوي عن الرسول على ظن انه قال او على
جهله ... انه سمع انه قال ... يعلم انتفاء علة التثبت اذا علمت وقول الراوي المعاصر عن فلان يقتضي ظاهر الرواية عنه
بغير واسطة ولو استعمل غيره قيل مجازا ولو اوصل الحديث الى النبي ووقفه غيره فهو متصل **اقول** اكثر الناس على قبول
المرسل ... وصورته ان يقول العدل الذي لم يدرك النبي م قال رسول الله كذا وهو قول ابي حنيفة ومالك والمتكلمين الشهير

الروايتين وجماهير المعتزلة ومنقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء الامامية وذهب المحققون الى عدم قبوله وشرط
الشافعي في قبوله امورا اربعة كون الراوي صحابيا او يسنده مرسله مرة اخرى او يسنده غيره او يرسله غيره
ويكون رجال احدهما غير رجال الآخر او يعضده قول صحابي او فتوى اكثر العلماء او يعلم ان الراوي لو نص على الواسطة
لما نص الا على عدل لا يسوغ مخالفته قال واقبل مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها بهذه الشرائط ومن هنا
يعلم انه ليس قبول مراسيله لا استطيع ان اقول ان الحجة يثبت به كثبوتها بالمتصل ووافقه على ذلك القاضي
ابو بكر وجماعة من الفقهاء واختار العلامة المنع من كونه حجة ما لم يعلم انه لا يرسل الا عن عدل كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية
واحتج على ذلك بان عدالة الاصل اعني الواسطة بينه وبين الرسول مجهولة لنا ومتى كان كذلك لم يقبل روايته اما
الاول فلان عينه غير معلومة لنا فصفته اعني عدالته اولى ان لا يكون معلومة لنا ولانا نعلم من بعض
الرواة المنع عنه وليست تعديلا اذ العدل قد يروي عن العدل وغيره ومن لو سئل عنه لتوقف فيه
او جرحه ولو عدله مطلقا اي من غير تعيينه لم يجز العمل لجواز اطلاعنا على جرحه لو عينه وعدم معرفته بفسق ولو
عرفناه بفسقه واما الثاني فلما تقدم من عدم قبول رواية المجهول حاله من كون العدالة شرطا في قبول الرواية احتج
ابو حنيفة ومن وافقه بوجوه أ ان العدل لا يجوز ان يقول قال رسول الله ص الا وانه ذلك وانما يكون له ذلك
اذا علم او غلب على ظنه ان الرسول ص قاله اذ لو ظن عدم قول الرسول ذلك او شك فيه لم يحل له النقل
الجازم لما فيه من التدليس على السامعين ومع يكون اطلاق هذا القول مستلزما لعلمه او ظنه عدالة الواسطة
فيكون تعديلا له والجواب ان علة التثبت الفسق لما تقدم وهي منفية ظاهرا لعدم العلم بها واصالة عدمها كما علم
العلم فيه هي التثبت ولا تحقق مع ارتفاع العلة واذا انتفى التثبت وجب القبول لما تقدم ب لو لم يقبل المرسل لما
ما يجوز كونه مرسلا وكان اذا قال الراوي عن فلان لم يقبل حتى يصرح بانه رواه عنه بغير واسطة او بواسطة عدل وذلك
يوجب سقوط الاحاديث المعنعنة مع عدم التنصيص على انتفاء الواسطة وعلى عدالتها [illegible]
الاول ان الفرع اذا قال قال رسول الله ص فقد اتى بالصيغة المقتضية للجزم بكون القول المذكور قول الرسول والجزم
بالشيء مع تجويز نقيضه كذب وذلك قادح في عدالة الراوي سواء روى عن عدل او عن غيره فوجب صرف
اللفظ عن ظاهره الى اضمار ما يزيل المفسدة المذكورة وليس الا اضمار الظن بحيث يصير تقدير الكلام اظن انه قال او اولى
اضمار سمعت انه قال ومعلوم انه لو صرح بذلك اي بكونه سمع انه قال رسول الله ص لم يكن تعديلا وفاقا
فكذا اذا لم يصرح وفيه نظر لمنع الاولوية فان الذهن يتبادر الى فهم المعنى الاول دون الثاني ولانه لو كان

المراد بسمعت انه قال لي فلان يخبر بما يعلم اسناده عن الرسول عليه السلام اذا سمع الاجازة به عنه وايضا لا نسلم انه على تقدير
اعتبار الظن يكون تعديلا لان الظن قد يحصل من اخبار الفاسق ولا يجوز العمل به اجماعا وعن الثاني ان استقلال
علة التثبت اعني الفسق لا يعلم الا بثبوت ضدها التي هي العدالة فما لم يكن العدالة معلومة التحقق لم يكن انتفاء الفسق
معلوما ويمنع كون نفيه ظاهرا او اصالة بقائها على العدم معارض باصالة عدم امتثاله ما توجه عليه من اوامر الشارع
ونواهيه وعن الثالث ان الراوي اذا كان مصاحبا لمن روى عنه غلب الظن انه سمع عنه من غير واسطة ولو لم يعلم صحبته لم يقبل روايته
للتردد بين كونه مسندا ومرسلا من غير ترجيح ويتفرع على ذلك مسائل الاولى اذا ارسل الحديث واسنده عدل غيره قبل وفاقا
اما عند من يقبل المراسيل فظاهر واما عند غيره فلان المقتضي لقبوله وهو اسناد العدل موجود والمانع مفقود اذ ليس الا
ارسال الاخر وهو غير صالح للمانعية لجواز ان يكون سمعه مرسلا او متصلا وهو شيخ نفسه ولكن نسيه في الجملة عدالته
وكذا اذا ارسله تارة واسنده اخرى لما ذكرناه بعينه الثانية اذا وصل الراوي الحديث بالنبي مرة ووقفه غيره على الصحابي
فهو متصل لجواز كون الصحابي رواه عن النبي تارة وذكره عن نفسه على سبيل الفتوى اخرى فرواه كل منهما بحسب سماعه
وسمعه يرويه عن النبي فنسي ذلك فظن انه ذكره عن نفسه وبالجملة فثبت موجب اتصاله معلوم والمانع منه معدوم
الثالثة اذا وصله بالنبي تارة ووقفه هو على الصحابي اخرى كان متصلا لما تقدم اما لو ارسله او وقفه على الصحابي
مدة طويلة ثم اسنده او وصله بالنبي بعد تلك المدة كان قادحا في اتصاله فان زمان طول تلك المدة يبعد النسيان الا ان
يكون له كتاب يرجع اليه فيذكر ما يسند فلا يكون قادحا في اتصاله **قال** البحث التاسع يجوز نقل الحديث بالمعنى
اذا لم يقصر لفظ الراوي عن المعنى في عدم الزيادة والنقصان والمساواة في الخفاء لان الصحابة لم يكتبوا الفاظه ولم يكرروها
فيعلم اقتصارهم على المعنى ولانه يجوز التعبير بالعجمية للاعجمي فبالعربية اولى احتج ابن سيرين بقوله رحم الله امرأ
سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه ولا اداء كما سمع الا هو بنقل اللفظ المسموع
ونقل الفقيه الى الافقه ليستفيد من الالفاظ ما لا يستفيده الفقيه ولانه بتطاول الازمنة وكثرة الطبقات يلزم اختلال
المعنى والجواب ان اداء المعنى كما هو داخل تحت الاداء كما سمع والاستحالة انما يلزم لو وقع تغير المعنى والتقدير بخلافه
اقول يجوز نقل الحديث بالمعنى بمعنى ان يبدل لفظ الرسول بما يدل على معناه فجوزه الفقهاء الاربعة والحسن البصري
لكن يشترط عند هؤلاء ان لا يكون الترجمة قاصرة عن الاصل في افادة المعنى وثانيها ان لا يكون فيه زيادة ولا نقصان
وثالثها تساوي الاصل في الجلاء والخفاء لان الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار
لا تعلم الا باستقراء الشرع ومنع منه ابن سيرين وبعض المحدثين والمختار المذهب الاول واحتج عليه بوجوه الاول

احدها انا نعلم بالضرورة ان الصحابة الذين رووا عن الرسول م هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس و
لا كانوا يكررون عليها بحيث يبقى محفوظة لهم بل كانوا يتركونها ولا يذكرونها الا بعد مدة ومن المعلوم ان بقاء تلك
الالفاظ التي خاطبهم الرسول م بها على اذهانهم بحيث لا يشذ منها شيء متعذر فعلم من ذلك اقتصادهم على حفظ
المعنى دون لفظه الثاني انه يجوز شرح الشرع للعجم بلسانهم وفاقا واذا جاز ابدال الفاظه العربية بالفاظ عجمية
مفيدة لذلك المعنى فجواز ابدالها بالفاظ عربية اولى فانه من المعلوم ان التفاوت بين العربية وترجمتها العربية اقل من التفاوت بينها وبين
العجمية وفيه نظر للمنع من الاولوية ثم ذلك لان الترجمة العربية يقتضي اعتقاد سامعها انها من الفاظ النبي م وهو
الترجمة العجمية احتج المخالف بالنص والمعقول اما الاول فقوله م رحم الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها
فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداه كما سمعه انما يتحقق بنقل اللفظ المسموع ونقل الفقه الى الافقه لانه
قد يتفطن بفضل معرفته من فوائد اللفظ المنقول عن الرسول الى ما لا يتفطن اليه الفقيه الذي رواه واما المعقول فلانه لو
جاز للراوي تبديل لفظ الرسول م بلفظ نفسه لجاز للراوي عنه تبديل لفظه بلفظ اخر لكونه اولى اذ جواز تبديل لفظ
الرسول م يستلزم اولوية جواز تبديل لفظ الراوي قطعا واذا جاز هذا في الطبقة الثانية جاز في الثالثة والرابعة وهكذا و
ذلك يفضي الى سقوط الكلام الاول واستحالته وضياع معناه لانه ربما ذهل بعضهم عن لفظه او عن تركيبه فاختل معناه وكذا
الاخر ومن بعده فان الانسان لو حاول ترجمة الالفاظ بما يقوم مقامها من غير تفاوت اصلا لتعذر عليه والجواب عن
الاول ان من ادى تمام معنى الكلام الذي سمعه يصدق عليه انه اداه كما سمعه وان كان بغير لفظه وهكذا الشاهد والمترجم
ويوصف كل منهما بانه مؤد كما سمع وان خالف لفظ الشاهد لفظ المشهود عليه ولفظ المترجم لفظ الاصل مع اتحاد
المعنى وعن الثاني ان اختلال المعنى انما يتطرق لو كانت الترجمة غير مطابقة للاصل والتقدير خلافه لانا شرطنا في جواز الرواية
بالمعنى عدم الزيادة والنقصان وعدم قصورها عن الاصل وعدم تفاوتهما في الجلاء والخفاء مع [illegible] وهذه الشرائط تمنع
ما ذكره من المفسدة واعلم ان قوله في الشرط الثاني والنقصان عطف على قوله وعدم الزيادة لا حاجة اليه لان الشرط
الاول هو عدم قصورها عن المعنى يتضمن ذلك قال البحث العاشر اذا انفرد احد الراويين بزيادة فان تعدد المجلس قبلت لامكان
ذكر النبي م لها مرة واسقاطها اخرى وان اتحد فان كان الثاني عددا يمتنع ذهولهم عنها لم يقبل وكذا ان كان اضبط
وان [illegible] واثباتها ان لم يغير الاعراب فان السهو عما سمع اظهر من توهم استماع ما لم يسمع الا ان يقول الباقون انا
[illegible] فلم [illegible] الترجيح وكذا ان غيرت الاعراب اقول اذا روى اثنان او جماعة ممن يقبل روايتهم خبرا وانفرد
احدهم بزيادة ولم يخالف الزيادة المزيد عليه سواء كانت في افعاله كما روى بعضهم انه دخل البيت وروى واحد انه صلى في البيت

وصلى فيه او في اقواله كما لو روى احد انه سئل عن ماء البحر فقال هو الطهور ماءه وقال الاخر هو الطهور ماؤه والحل
ميتته فان تعدد المجلس قبلت الزيادة فان من الجائز ان يدخل تارة البيت ولا يصلي فيه وتارة يدخل ويصلي فيه او
يهمل الاخر نقل الصلوة وكذا يجوز ان يقول في مجلس عقيب السؤال عن البحر هو الطهور ماؤه ويقتصر على ذلك وفي مجلس
آخر هو الطهور ماءه والحل ميتته لان المقتضي لقبول الزيادة وهو عدالة الراوي موجود والمعارض مفقود اذ ليس الا امساك
الاخر عن الزيادة وذلك غير موجب لنفيها لما قلناه واذا اتحد المجلس فان كان تاركوا الزيادة عدد لا يجوز في مثلهم غفلة عادة
الواحد لم تقبل الزيادة وحملت رواية راويها على سهوه وانه قد سمعها من غير الرسول وتوهم انه قد سمعها منه وكذا لو كان
تارك الزيادة اشد ضبطا من راويها هذا لان نفي الزيادة والحال هذه اقوى فيترجح على الوجود والمقتضي السالم عن معارضة تكذيب
الباقين وان لم يكن كذلك قبلت ان لم تغير الاعراب لما ذكرناه ولان سهو الانسان عما سمع اظهر من توهمه فيما
لم يسمعه انه سمعه الا ان يقول الثاني اني اشتغلت به بعد تلفظه بالمتن اعني الاصل المزيد عليه فان الزيادة حينئذ يتحقق
التعارض ويجب الترجيح ولو غيرت الاعراب مثل ادوا عن كل حر او عبد صاعا من بر وقال الاخر ادوا عن كل حر او عبد نصف
صاع من بر فالحق عدم قبول الزيادة لتحقق التعارض فان احد الصيغتين مغايرة للاخرى فيجب الترجيح والعمل بالراجح

قال المقصد التاسع في القياس وفيه فصول الاول في مقدماته وفيه مباحث الاول في ماهيته وهو تعدية الحكم المتحد
من الاصل الى الفرع لعلة متحدة فيهما وقيل حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من
اثبات حكم او صفة او نفيهما عنهما قال واعترض بالتكرير في الحمل والاثبات ان اريد بهما معنى واحد والا فلا يقتضي الحمل
ثبوت الحكم لهما بالقياس فان الحكم في الاصل بدليل اخر لان القياس فرعه ولان القياس قد يثبت به الصفة
بالقياس كقولنا الله تعالى عالم فله علم كالشاهد فلا يعرف باثبات الحكم خاصة بل باثبات الحكم والصفة او نفيهما

اقول
انما لم يذكر في التحديد وقال ابو الحسين انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد
لما فرغ من البحث عن الادلة السمعية على الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع وما يتعلق بذلك شرع في الدليل
العقلي وهو القياس اذ هو من جملة طرق الاحكام الشرعية عند الجمهور خلافا لكثير من المعتزلة وجمهور الامامية وسيأتي
ذكر اختلافهم مفصلا والكلام فيه اما في ماهيته واما في اركانه او شرائطه او احكامه اما الاول فاعلم ان لفظ القياس لغة
التقدير يقال قست الارض بالقصبة وقست الثوب بالذراع اي قدرتهما بهما واما بحسب الاصطلاح فقد اختلفوا في تعريفه
فقال المصنف انه عبارة عن تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع لعلة متحدة فيهما والتعدية لغة المجاوزة من عدا يعدو
اي تجاوز والمراد بالاتحاد اتحاد النوعي لا الشخصي ولو كان الاتحاد الشخصي لم يصدق لاستحالة تجاوز الحكم الشخصي الثابت للاصل منه

الى الفرع وكذا المراد بالاتحاد في العلة وفي هذا التعريف نظر لانتقاضه عكسا بالقياس المفيد لاثبات الصفة والقياس
الفاسد ولان تعدية الحكم من الاصل الى الفرع نتيجة القياس وثمرته المتاخرة فلا يجوز اخذها في حده فان قلت تعريف الشيء
بغايته جائز كما يقال الكوز وعاء يشرب به الماء قلت نعم لكنه لا يكون حدا بل رسما وايضا فتعريف ذي الغاية بها انما يكون
بان يشتق منها اسم يحمل على ذي الغاية كما في المثال المذكور لا بان يحمل نفس الغاية عليه كما ذكرت في التعريف من قولك هو
تعدية الحكم الا ترى انه لا يقال الكوز شرب الماء وايضا الاصل والفرع من كل منهما الاخر فيلزم [illegible]
ما انتهينا اليه ثم ليس في التعريف ما يدل على ثلاث ولو اضفنا او لحدهما الى القياس [illegible] ولان الاتحاد في العلة المقتضي
وليس فيه اشعار بان علة الحكم [illegible] تقييد الحكم بالاتحاد زائد مع ان فيه ابهاما لانه يقع على وجوه الاتحاد باسرها
فيجب التعرض في الحد للمقصود منها وكذا في العلة وقال القاضي ابو بكر القياس حمل معلوم على معلوم في اثبات الحكم
لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنهما وذكر المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم فان
القياس يجري فيهما جميعا ولو اتى بلفظ الشيء لكان مختصا بالموجود على المذهب الحق ولو قال حمل فرع على الاصل
لاوهم اختصاصه بالموجود من حيث ان وصف احدهما بكونه اصلا والاخر بكونه فرعا قد يظن انها صفة وجودية
وذلك المزوم لكون الموصوف بها موجودا وان كان ذلك الظن فاسدا فكان لفظ المعلوم [illegible] وابعد عن الوهم وانما قال حمل معلوم
على معلوم لان القياس امر نسبي لا يعقل الا بين شيئين ولولا قوله في اثبات الحكم او نفيه الفرع غير مستفاد من القياس بل يجوز ان يحكم
الشيء فذلك ممتنع وانما قال في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما لان المراد بحمل احد المعلومين على الاخر التشريك بينهما في الحكم وحكم الاصل [illegible]
ثبوتا او نفيا وكان ما ذكره شاملا لهما وانما قال بامر جامع بينهما لان القياس لا يتم الا بالجامع بين الاصل والفرع [illegible] حمل
الفرع على الاصل من غير دليل وهو باطل وانما قال من اثبات حكم او صفة لهما لان الجامع بين الاصل والفرع قد يكون
حكما شرعيا كما لو قال في تحريم بيع الكلب نجس فلا يجوز بيعه كالخنزير وقد يكون وصفا [illegible] كما لو قال في النبيذ
مسكر فكان حراما كالخمر قوله او نفيهما عنهما لان الجامع قد يكون ثبوتيا كما ذكرناه وقد يكون عدميا اما في الحكم
فكما لو قال في الثوب النجس المغسول بالخل ثلاثا غير طاهر فلا يصح الصلوة فيه كالمغسول باللبن والمرق واما في الصفة
فكما لو قال الصبي غير عاقل فلا تكليف كالمجنون والضمير في قوله لهما وعنهما عائد الى الاصل والفرع وفي نفيهما عائد الى
الحكم والصفة وفي قوله عنهما ضمير عائد الى الاصل والفرع والمصنف قال او نفيهما عنه فوحد الضمير والمذكور في المختصر
والاحكام ضمير المثنى كما ذكرنا اقول اعترض على تعريف القاضي ابي بكر المذكور من وجوه الاول ان الحكم على المعلوم [illegible]
الى الاخر ان كان اثبات حكم له بلا الاخر كان قوله بعد ذلك في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما تكرارا من غير فائدة وان كان

معنى آخر فلا بد من بيانه وتقدير ظهوره كالشيء ذكره في تحديد القياس لأن ماهيته تتم من دونه فيكون خارجا
عنه فلا يجوز ذكره في الحد الثاني قوله في إثبات حكم لهما مشعر بأن الحكم في الأصل والفرع ثابت بالقياس وهو باطل فإن
القياس متفرع على ثبوت الحكم في الأصل فلو تفرع عليه القياس لدار الثالث أنه غير جامع لأن القياس كما يثبت به الحكم
ونفيه كذا يثبت به الصفة كما في قولهم الله تعالى عالم فيكون له علم قياسا على الشاهد ولأن القياس أعم من الشرعي
والعقلي فح لا يكون الحد منعكسا فإن اعتذر بأن الصفة يندرج في الحكم قلنا فقوله بأمر جامع بينهما من حكم أو
صفة يكون تكريرا من غير ضرورة لأن الصفة ح أحد أقسام الحكم فيكون الحد إما ناقصا أو زائدا الرابع أن المعتبر في ماهية القياس
إنما هو مطلق الجامع بين الأصل والفرع أما كونه تارة حكما وتارة صفة وتارة نفي حكم وتارة نفي صفة فتلك أقسامه و
أقسام الجامع غير معتبرة في القياس بالذات بل باعتبار اشتمالها على ماهية الجامع أو زيادة ومتى كان كذلك كان أمرا زائدا على
ماهية الجامع لتحققه بدونها فلا يذكر في تحديده وإلا لوجب ذكر أقسام الحكم من كونه وجوبا أو ندبا أو إباحة أو غيرها
الخامس كلمة أو موضوعة للإبهام والتخيير وهو ينافي التحديد المقصود به الإيضاح والبيان وقال أبو الحسين البصري إنه
تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد ثم اعترض على نفسه بأنه ينتقض بقياس العكس
فإن الفقهاء يسمونه قياسا مع كذب الحد عليه لأنه عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة
الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الأمر لا يكون شرطا له بالنذر للاعتكاف قياسا على الصلاة فإنها
لو لم تكن له شرطا في نفس الأمر لم تكن شرطا بالنذر للاعتكاف فالأصل هو الصلاة والفرع هو الصوم وحكم الأصل
أنها ليست شرطا للاعتكاف والثابت في الصوم نقيضه وهو كونه شرطا للاعتكاف وافتراقهما في العلة لأن
علة حكم الصلاة التي لأجلها لم يكن شرطا للاعتكاف في نفس الأمر كونها ليست شرطا له حال النذر وهذا
في الصوم لأنه شرط للاعتكاف حال النذر إجماعا وأجاب بأن تسميتهم قياس العكس قياسا مجاز واعترض عليه الإمام
بأن الحاصل في الفرع ليس نفس حكم الأصل بل مثله وبأن تحصيل حكم الأصل في الفرع هو حكم الفرع وهو نتيجة القياس
فلا يكون معرفا له فلا يعرف به وأجاب المص في المحصول عن الأول بأنه لما كان حكم الأصل مساويا لحكم الفرع جاز إطلاق الوحدة
عليهما وعن الثاني أن الشيء قد يعرف بغايته كما قال الكوز آلة يشرب بها الماء وأتى بما سر عليه وفيه نظر أما
أولا فلأن ذلك الإطلاق من باب المجاز وهو مما يجب الاحتراز عنه في التعريفات على أنه لم يأت بلفظ الوحدة وإنما أضاف
الحكم إلى الأصل متصلا في الفرع فيجوزوا وأما الثاني فلما تقدم في الكلام على تعريفه وقوله عند المجتهد ليندرج فيه القياس
الفاسد قال البحث الثاني في أركانه وهي أربعة الأصل والفرع والعلة والحكم أما الأول فعند الفقهاء محل

عن محل الحكم المقيس عليه كالخمر وعند المتكلم النص الدال على ذلك الحكم وهما ضعيفان لان الاصل ما يتفرع عليه
غيره وليس الحكم في النبيذ متفرعا على الخمر فانه لو انتفى التحريم عنه لم يمكن القياس عليه ولو علم تحريم الخمر بالاجماع
امكن القياس عليه وان لم يكن هنا نص فبقي الاصل اما حكم محل الوفاق فرع في المتنازع والعلة بالاتفاق وتسمية العلة
في المتنازع اصلا اولى من تسمية محل الحكم في المتفق عليه اصلا لان العلة موثرة في الحكم والمحل غير موثر والفرع عند الفقهاء
محل النزاع وعند الاصوليين الحكم المتنازع وهو اولى لان الاول ليس متفرعا على الاصل بل الثاني واطلاق لفظ الاصل على
محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل للحكم فيه الذي هو فرع القياس فهو
اصل فرع البحث منه اولى مصطلح الفقهاء اقول لما كان القياس عبارة عن تعدية الحكم من الاصل اعني المقيس عليه الى
الفرع اعني المقيس لاجل انا لوجود علة ذلك الحكم في الفرع كان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم
اما الاصل فاعلم انا اذا قسنا النبيذ على الخمر في التحريم فاما ان يكون الاصل عبارة عن محل ذلك الحكم المطلوب اثباته في الفرع
وهو المقيس عليه كالخمر في هذا المثال او نفس الحكم المذكور وهو التحريم او علته اعني الوصف الباعث عليه
كالاسكار او النص الدال على ذلك الحكم فذهب الفقهاء الى الاول والمتكلمون الى الرابع واستضعفهما الرازي في المحصول
والمطالب لانا نعلم ان اصل الشيء ما يتفرع عليه غيره وكما ينبغي ان يقول ما يتفرع عليه الشيء [illegible] المطلوب اثباته في النبيذ اعني الخمر
ليس متفرعا على نفس الخمر اذ لو لم ينص الشارع على تحريم الخمر لم يمكن تفريع حرمة النبيذ عليه ولو ثبت التحريم
في غير الخمر امكن تفريع حرمة النبيذ عليه ويبقى تمييز الاصل من غيره بما يشاركه النبيذ في علة تحريمه واما اذا
[illegible] النبيذ عن الاخر [illegible] ان يكون [illegible]
النبيذ متفرعا على حرمة الخمر واما قول المتكلمين فضعيف ايضا لهذا الوجه وذلك لانا لو قدرنا علمنا بتحريم الخمر
دليل عقلي لامكننا ان نفرع عليه تحريم النبيذ على تقدير مشاركته اياه في علة التحريم ولو قدرنا ان النص ورد على
تحريم الخمر لا بخصوصه بل على [illegible] والنبيذ لم يكن تفريع النبيذ على ذلك النص تفريعا قياسيا لا يكون النص
اصلا للقياس [illegible] ولما ظهر فساد هذين القسمين تعين كون الاصل اما الحكم الثابت في محل الوفاق كتحريم الخمر في المثال
المذكور او علة ذلك الحكم كالاسكار فيه واذا تقرر هذا فاعلم ان الحكم اصل في محل الوفاق فرع في محل الخلاف والعلة
فبالعكس لانها اصل في محل الخلاف وفرع في محل الوفاق اما الاول فلانا ما لم نعلم ثبوت الحكم في محل الوفاق لم نطلب علة ذلك الحكم وقد نعلم الحكم
ولا نطلع على علته اصلا [illegible] او نطلع على ثبوت علة الحكم في محل الوفاق على ثبوت ذلك الحكم فيه من غير عكس وذلك [illegible] يكون العلة فرعا [illegible]
[illegible] طلب العلة وكونها فرعا على ثبوت الحكم [illegible]

الى الحكم وكونه فرعا عليه واستغناء الحكم عن طلب العلة لا يوجب استغناءه عن نفس العلة وكونه اصلا لها واما
الثاني فلانه انما يتعلم تحقق علة الحكم في المتنازع لانه يمكننا ان نحكم بثبوت ذلك الحكم فيه قياسا ولا ينعكس اذ يمكننا
ان نحكم بتحقق العلة من دون تحقق الحكم فيه فظهر توقف ثبوت الحكم فيه على ثبوت العلة من غير عكس وذلك دليل
دال على تفريع الحكم على العلة في محل النزاع وينبغي ان يعلم ان تسمية العلة في محل النزاع اصلا للحكم فيه اولى من تسمية
محل الحكم في المتفق عليه اصلا لان علة الحكم موثرة فيه والموثر في الشيء اصل له لابتنائه عليه وليس المحل موثرا في
الحكم ولان تعلق الموثر باثره اقوى من تعلق الحال بالمحل لان الموثر موجب للاثر والمحل غير موجب للحال لاستحالة كون
القابل فاعلا واذا تقرر هذا فاعلم ان لكل من قولي المتكلمين والفقهاء وجها اما الاول فلانه قد ظهر ان الحكم
في محل الوفاق اصل الحكم في محل الخلاف وثبت ان النص اصل لذلك فقد صار النص اصل اصل الحكم المطلوب اثباته واصل اصل الشيء
اصل لذلك الشيء فصح اطلاق لفظ الاصل عليه وهو قول المتكلمين واما الثاني فلان الحكم الذي هو الاصل محتاج
الى محله فكان محل الحكم اصلا للاصل فجاز تسميته اصلا وهو قول الفقهاء وفيهما نظر اما الاول فالمنع من كون
النص اصلا للحكم اما عندنا وعند المعتزلة فظ لانه مبين للحكم والمبين للشيء لا يجب ان يكون اصلا له واما عند الاشاعرة
فلان النص عندهم نفس الحكم لانه عندهم عبارة عن خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين كما تقدم فكيف يكون اصلا
لنفسه واما كون المقيس عليه محلا للحكم فهو صحيح عندهم لذلك واما الفرع فعند الفقهاء عبارة عن محل الحكم المتنازع
فيه كالنبيذ في المثال المذكور وعند الاخرين نفس الحكم المطلوب اثباته في محل الخلاف كتحريم النبيذ في المثال لان النبيذ
ليس متفرعا على تحريم الخمر انما المتفرع عليه تحريم النبيذ واعلم ان اطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق
لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل اصل القياس لانه اصل الحكم الحاصل فيه الذي هو اصل القياس واصل
اصل الشيء يجب كونه اصلا واما محل الخلاف فانه اصل الحكم الذي يطلب اثباته وهو فرع القياس فكان اصل فرع القياس واصل
الفرع لا يجب كونه فرعا وقد عرفت ما في ذلك اذا عرفت ذلك فاعلم ان اطلاق هذه الالفاظ في المباحث الاتية انما هي على
مصطلح الفقهاء من ان الاصل محل الحكم المتفق عليه كالخمر والفرع محل الحكم المختلف فيه كالنبيذ واما العلة فهي
عبارة عن الوصف الجامع بين الاصل والفرع كالاسكار في المثال المذكور وهو قد يكون باعثا على الحكم وقد يكون امارة
عليه وسياتي تفصيل ذلك واما الحكم فهو المطلوب اثباته كتحريم النبيذ في المثال ولا بد من كونه من الاحكام الشرعية الخمسة التي
هي الوجوب ومقابلاته او الثابتة بخطاب الوضع كالصحة والبطلان وغيرهما وان لم نقل بالقياس في غيرها كالعقليات واللغويات
قال البحث الثالث في انه هل هو حجة ام لا منع الشيعة من التعبد به شرعا وان جاز عقلا ومنع اخرون منه عقلا

وقال ابو الحسين البصري ان العقل دال على التعبد به ودليل الشرع عليه ظني والاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها
في الفرع كان حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف واما غيرهما فلا يجوز التعبد به لقوله تعالى وان تقولوا على الله
ما لا تعلمون ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله ستفترق امتي على بضع وسبعين
فرقة اعظمها فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام ولاجماع اهل البيت فان المعلوم من قول
الصادق والباقر والكاظم انكاره لان مبنى شرعنا على اختلاف المتماثلات واتفاق المختلفات كايجاب الصوم اخر رمضان
وتحريمه اول شوال وايجاب الوضوء من البول والنوم ولان اكثر الصحابة منقول منه قال علي من اراد ان يتقحم جراثيم
جهنم فليقل في الجد برايه وقال لو كان الدين يؤخذ قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره والانكار
العمل به متواتر وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وقال عمر اياكم واصحاب الرأي
فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وقال ابن عباس يذهب قراؤكم وصلحاؤكم
ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برأيهم ولم ينكر عليهم احد **اقول** اختلف الناس في التعبد بالقياس
على طرفين وواسطة فاوجبه ابو الحسين البصري والقفال واحاله بعض الشيعة والنظام وكثير من المعتزلة
ثم منهم من خص الاستحالة بشرعنا ومنهم من عمم الحكم بالاستحالة في كل الشرائع وجوزه اكثر الصحابة والتابعين
والفقهاء الاربعة واكثر المتكلمين ومن الامامية السيد المرتضى واختلف مجوزوه في وقوعه فذهب اليه
اكثر مطلقا والقاساني والنهرواني في صورتين احداهما اذا كانت علة الحكم منصوصا عليها اما بصريح اللفظ او بايمائه
وعلم ثبوتها في الفرع والثانية ما اذا كان ثبوت الحكم في الفرع اولى من اصله كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف
واما في غيرهما فلا ولم يجوزوا بمنع من ذلك سمعا وهو اختيار المص ومنع منه السيد المرتضى وجماعة من العدلية
ما يدل على جوازه عقلا وشرعا والحديث يدل على عدمه سمعا والحق ما اختاره المص لنا على المقام الاول
وهو الجواز عقلا انا نعلم قطعا ان كل عاقل اذا عرض على عقله لا يمتنع عنده ان يقول الشارع حرمت الخمر
ومتى غلب على ظنكم ان علة تحريم الاسكار المفضي الى وقوع الشحناء والعداوة والبغضاء فقيسوا عليها كل ما شارك
في هذا المعنى كالنبيذ وغيره ولو قال ذلك لتلقيناه بالقبول ولا تستبعده كل ذي عقل سليم ونظر مستقيم
ولا نعني بالجواز عقلا الا هذا واما على الثاني وهو انه ممتنع سمعا في غير الصورتين المذكورتين فوجوه الاول قوله تعالى
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والقياس قول على الله بالايهام فيكون منهيا عنه الثاني قوله تعالى ولا تقف ما
ليس لك به علم والقول بالقياس كذلك فيكون منهيا عنه وفيه نظر لاختصاصه بالرسول المتمكن من الحق الا ان هكذا

من الوثوق المفيد للقطع الثالث قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا والقياس لم يخرج
عنه ما وقع الاتفاق على العمل به فيبقى الباقي على الاصل الرابع قوله ص ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة
قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام الحديث وفيه نظر لاختصاص الذم فيه بالقياسين الموصوفين
بالصفة المذكورة والتفصيل ما بين الثلث الى التسع الخامس اجماع اهل البيت ع على المنع من العمل بالقياس فان المعلوم
من قول الباقر والصادق والكاظم ع انكاره وذم العمل به السادس ان مبنى شرعنا على اختلاف المتفقات في الاحكام و
اتفاق المختلفات فيه وذلك يمنع من القياس اما الاول فظاهر فان الشارع شرف بعض الازمنة والامكنة على غيرها
مع تساويهما في الحقيقة فقال تعالى ليلة القدر خير من الف شهر وقال تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واوجب
الحج اليه دون غيره من البقاع واوجب صوم اخر شهر رمضان وحرم صوم اول شوال وساوى بين النوم والبول في ايجاب الوضوء
مع اختلافهما في الحقيقة واسقط الصلاة والصوم عن الحائض والنفساء واوجب عليهما قضاء الصوم دون الصلاة
مع كونها اعظم منه وقد حرم النظر الى وجه العجوز الشوهاء واباح الى وجه الجارية الحسناء واما الثاني فلان مقتضى
القياس الجمع بين المتشابهات في الاحكام كما في قياس الطرد والفرق بين المختلفات فيها كما في قياس العكس السابع اجماع الصحابة
على المنع من القياس وذم العامل به متحقق فلا يجوز العمل به اما الاول فلما روي عن علي ع من قوله من اراد ان يقتحم
جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه والجراثيم جمع جرثومة وهي جماعة من تراب او طين تعلو الارض والتقحم التقدم في
الوقوع في امر شاق يقال اقتحم الانسان وهو رمى بنفسه في امر من غير روية وقال ع لو كان الدين بالراي لكان
اسفل الخف اولى بالمسح من ظاهره وانكاره العمل بالقياس متواتر وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني
اذا قلت في كتاب الله برأيي وقال عمر اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا
في الدين برايهم فضلوا واضلوا وعنه اياكم والمكايلة قيل وما المكايلة قال المقايسة وكتب الى شريح وهو قاضيه من قبله اقض بما
في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله ص فان جاءك ما ليس فيهما فاقض بما اجمع عليه اهل
العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وقال ابن عباس يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا
يقيسون الامور برايهم وقال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله ولم ينكر عليهم
ذلك احد فكان اجماعا واما الثاني فلما تقدم في بيان حجية اجماعهم قال المجوزون بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
وبخبر معاذ وبقوله ع ارايت لو تمضمضت اورايت لو كان على ابيك دين والجواب ان المراد بالاعتبار الاتعاظ
لانه حقيقة فيه وسياق الاية يدل عليه وخبر معاذ نقل فلم يثبت قال المحقق [illegible] لما بعثه [illegible]

المراد التمثيل لا القياس لانه ممنوع منه بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى سلمنا لكنه بين العلة فيهما مع انهما امر واحد
اما اذا نص على العلة ثم يعلم وجود تلك العلة في الفرع فان الحكم يتعدى اليه اذ لولاه لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله وهو باطل
ولا يمكن ان يكون العلة ما نص الشارع عليه وهو مخصوصا بمحل الوفاق والا لم تكن العلة تامة وقياس الضرب على التأفيف
ليس من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى اقول لما بين ان القياس ليس حجة بالادلة المذكورة شرع في ذكر ما عارض
به الخصم وهو من وجوه الاول قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وجه الاستدلال به انه تعالى امر بالاعتبار وهو ماخوذ
من العبور وهو حقيقة في المرور والمجاوزة بدليل قولهم عبرت النهر وتسميتهم السفينة التي اداة العبور معبرا والدمعة
التي عبرت من الجفن والاصل في الاستعمال الحقيقة واذا كان الاعتبار حقيقة في العبور لم يكن حقيقة
في غيره والا لزم الاشتراك المخالف للاصل والقياس اعتبار لانه عبور ومجاوزة الحكم من الاصل الى الفرع فيكون مامورا
به الثاني انه صلعم بعث معاذا قاضيا الى اليمن وقال له بما تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال فبسنة رسول الله قال
فان لم تجد قال اجتهد رأيي فاقره النبي صلى الله عليه وآله على ذلك فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه الله
ورسوله والاجتهاد بالرأي لا بد من رده الى الاصل والا كان مرسلا والرأي المرسل غير معتبر فيكون هو القياس الثالث
انه صلعم بين لعمر في قبلة الصائم فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربا له شبه قبلة الصائم من غير انزال بالمضمضة
من غير ازدراد واجرى حكم احدهما على الآخر وذلك قياس لان ايراد هذا الكلام دليل على ان الجامع بينهما ما يفهمه
كل عاقل عارف بالوضع منه عند سماعه من عدم حصول الغاية المقصودة في الصورتين فيجب ان لا يكون حكم
المقدمة حكم المقصود واذا كان ذلك قياسا وجب كون القياس حجة اما اولا فلوجوب التاسي بالرسول واما ثانيا فلان
قوله ارايت خرج مخرج التقرير فلولا ان يكون حجية القياس مقررة عندهم لما حسن ذلك لانه لا يحسن مخاطبة من لا يعتقد
كون القياس حجة بذلك الرابع قوله للجارية الخثعمية لما قالت له سألة يا رسول الله ان ابي ادركته فريضة الحج شيخا
زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه ذلك فقال لها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك
قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء [illegible]
بالاعتبار في الآية انما هو [illegible]
[illegible]
[illegible] ولو كان المراد به القياس الشرعي [illegible] الكلام [illegible]
[illegible] فقيسوا [illegible] في غاية الركاكة [illegible]

والعرف وعدم المناسبة بكلام الله ثم سلمنا لكن لا يلزم من عدم القرينة الدالة على ارادة الاتعاظ تعين ارادة
القياس الشرعي سلمنا لكن يكفي في الامتثال الاتيان بفرد واحد من افراد الاعتبار فيحمل على قياس منصوص العلة او ما اذا
كان ثبوت الحكم في الفرع اقوى من ثبوته في الاصل كما هو مذهب القاساني والنهرواني وعن الثاني ان خبر معاذ مرسل فلا يكون
حجة على ما تقدم سلمنا لكن قد روي انه لما قال معاذ اجتهد برأيي قال لا بل اكتب الي اكتب اليك ولا يمكن الجمع بينهما لورودهما في
واقعة واحدة سلمنا لكن لا نسلم انه اراد القياس لان الاجتهاد استفراغ الوسع والجهد في الطلب فيحمل على طلب الحكم من
النصوص الخفية او التمسك بالبراءة الاصلية وعن الثالث والرابع المنع من تحقق القياس فيهما بل انما ذكر ذلك للتنبيه
لانه ممنوع من العمل بالقياس لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ولان فيهما تنبيها على علة الحكم ولا يلزم
من كون القياس حجة فيها كون القياس المستنبط العلة حجة ولانه قال في الصورة الثانية فدين الله احق بالقضا
فذلك تصريح بان ثبوت الحكم في الفرع اقوى من ثبوته في الاصل فهو من باب دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب
كذلك في الصورة الاولى فان للمضمضة والشرب يلزمهما امر واحد لا بد منه فيهما مقدمة لهما وهو وضع الماء في
الفم وليس للقبلة والجماع لازم يتقدمهما فكانت نسبة المضمضة الى الشرب اقرب من نسبة القبلة الى الجماع فاذا لم يثبت
لها حكم الانتهاء فبطريق الاولى ان لا يثبت للقبلة حكم الجماع فهذا كله لا يصح لما سبق من ان قياس ... ولما الاثنا
منقولين بطريق الآحاد فلا يجوز اثبات حجية القياس الذي هو اصل من اصول الاحكام بهما هذا تمام الكلام في المسئلتين وقع الخلاف
فيما اذا نص الشارع على علة الحكم هل يكون كافيا في تعدية الحكم بها من محل المنصوص عليه الى غيره من المحال ام لا ... الدين القاضي
من ورود ما يدل على التعبد بالقياس قال النظام نعم وهو مذهب احمد بن حنبل والقاساني والنهرواني وابو بكر الرازي من الحنفية وانكره الاستاذ
ابو اسحق واكثر الشافعية والجعفرية وبعض الظاهرية وقال ابو عبد الله البصري ان كانت العلة المنصوصة علة التحريم كفى وان كانت
علة لوجوب او ندب لم يكف في اثبات الحكم غيرهما واختار الامام الاول واحتج عليه بانه لو لم يتعد الحكم من الاصل المنصوص
على علته الى غيره من المحال لم يستقل فيما اثر وهو المقتضي على العلة التامة ... والتالي باطل ... الذي ...
... كون ... المنصوص ... الاسكار ... الاسكار ... الحكم ... الاقتناع ...
... الخمر ... ان الوصف على كونه علة للحكم قد اتفق في غيره ...
العلة ... الشارع ... الاسكار ... العلة ... القياس
... الاسكار ... في العلة ... الاحكام ...

ان العرف يسقط هذا المعتبر عن الاعتبار فان كل عاقل حاذق بالوضع يفهم من قول القائل لولده لا تاكل هذه الحشيشة
لانها سم منعه من اكل كل حشيشة تكون سما فيتفاوت في المشروع كذلك والا لزم النقل ولان علة الحكم لا بد وان يكون منشأ
الحكمة وكون الاسكار قائما بالمحل لا مدخل له في ذلك فيحصل الظن بعدم اعتباره وكون مطلق الاسكار هو العلة ولان ما ذكرتموه
انما يرد على هذه العبارة فلو قال علة تحريم الخمر الاسكار ارتفع الاحتمال المذكور الثانية تعدية التحريم من التافيف الى الضرب
وغيره من انواع الاذى الزائدة على اذى التافيف متفق عليه بين الاصوليين لكنهم اختلفوا في انه هل هو بالقياس ام لا
فقال قوم هو قياس سمي جليا وقال اخرون انه ليس بقياس بل العرف نقله عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع
الاذى احتج الاولون بان دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب اما ان يكون بحسب اللغة وهو باطل بالضرورة او بحسب العرف
وهو باطل لانه يلزم النقل المخالف للاصل ولانه لو ثبت هذا النقل لما حسن من الملك المستولي على عدوه ان ينهى
عن الاستخفاف به عند امره بقتله والتالي باطل قطعا فكذا المقدم وح يتعين كون الدلالة بالقياس وفيه نظر فان
اراد بالدلالة بحسب اللغة امكان ما يندرج فيه الدلالة الالتزامية منعنا بطلانه لظهور صحته واذ كان لا يندرج
فيه لم يلزم من انتفائهما وانتفاء النقل تعين دلالة القياس لكون اللفظ دالا عليه بمعناه وهي دلالة الالتزام احتج الآخرون
بانه لو كان قياسا لما قال به نفاة القياس والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظ ولانه لو منع من العمل
بالقياس لم ينتف دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب وذلك مؤذن بكون تلك الدلالة ليست من جهة
القياس واجيب عن الاول بان احدا لم يمنع من القياس اليقيني مثل هذا وما جرى مجراه وانما منع بعض الناس
من القياس الظني وح يكون اللازم من القول به والمنع من القياس الظني ان لا يكون قياسا ظنيا ولا يلزم من ذلك
ان لا يكون قياسا في الجملة او قياسا يقينيا وعن الثاني ان منع الشارع من العمل بالقياس انما يتصور في القياس الظني
اما القطعي فلا واعلم انه يفهم من عبارة المص هنا اختيار كون هذه الدلالة من القياس لانه قال وقياس الضرب
على التافيف وقال قبل هذا البحث عند اختياره كون هذا النوع ف منصوص العلة حجة وكذا قياس تحريم الضرب
على تحريم التافيف وح يكون معنى قوله ليس من هذا الباب انه ليس من باب القياس المختلف فيه. قال الفصل
الثاني في طرق العلة وفيه مباحث الاول لما بينا ان القياس حجة لا مطلقا بل في موضعين احدهما ان يكون
الحكم في الفرع اقوى والثاني ان ينص الشارع على العلة انحصر طريق التعليل في النص واثبت القائسون طرقا
اخرى نحن نبين ضعفها ان شاء الله تعالى والنص اما ان يكون قطعيا في دلالته على التعليل مثل لعلة كذا
او لمؤثر كذا او لموجب كذا ومن اجل كذا واما ان يكون ظاهرا وهو ثلثة اللام لكذا او الباء بكذا وان انه كذا و

ويرد فوق التعليل مع الاجتماع مثل لعلة كذا واما بالايماء كما اذا وقع جوابا عن السؤال كما لو قيل يا رسول الله
افطرت فيقول عليك الكفارة فانه يفيد ان علة وجوب الكفارة الافطار وكما اذا ذكر وصفا ولو لم يكن مؤثرا لم يكن
له فائدة كما روي انه امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له انك تدخل على بيت فلان وعندهم هرة فقال
صلعم انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن لكونها من الطوافين اثر في التطهير لم يكن
لذكره فائدة وكما يدل على وصف الشيء المسئول عنه كقوله اينقص الرطب اذا جف فقيل نعم فلا اذن وكتقريره على حكم ما يشبه المسئول عنه
وبينه على وجه الشبهة فيعلم ان وجه الشبهة هو العلة كقوله ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته نبه به على عدم فساد الصوم بالمضمضة لعدم
لانتفاء حصول المطلوب فيهما وكالفرق بوصف صالح للتعليل كقوله القاتل لا يرث الفارق بينه وبين اولاد وكقوله اذا اختلف الجنسان
فبيعوا كيف شئتم مع نهيه عن بيع البر بالبر متفاضلا فانه يدل على ان اختلاف الجنس علة في الجواز وكنهيه عما يمنع الواجب
واعلم ان الايماء يدل على العلية ظاهرا وان لم يكن مناسبا لاستقباح كلام الحاكم لو قال اكرم الجاهل واهن العالم اقول لما انتقد
النص كون القياس ليس بحجة في الشرع الا في صورتين احدهما ما كان الفرع اولى بالحكم من الاصل كقياس تحريم
الضرب على تحريم التأفيف ثانيهما ما كانت علة الحكم في الاصل منصوصا عليها من الشارع انحصر طريق التعليل
عنده في النص واما الذين قالوا بحجية القياس مطلقا فاستدلوا على علية الوصف للحكم بطرق اخرى ذكرنا وبين
ضعفها اما النص فالمراد به هنا ما كانت دلالته على علية الحكم ظاهرة راجحة سواء كانت قطعية او ظنية اما القاطعة
فما كان صريحا في الدلالة على العلية مثل حرمت الشيء الفلاني لعلة كذا او بسبب كذا او لموثر كذا او لموجب كذا
او لاجل كذا فان كل واحد من هذه الالفاظ الخمسة يدل على التعليل دلالة قاطعة واما ما ليس قاطعا بل راجحا
ظاهرا في العلية مع احتمال عدمها فثلثة اللام والباء وان اما اللام فقد يكون علة غائية كقوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون وقد يكون موثرة مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ومنع قوم من كون اللام للتعليل
بدليل حسن قولهم حرمت كذا لعلة كذا ولو كان اللام مفيدا للتعليل لزم التكرار او تعليل الحكم بالعلية
وكقول الشاعر له ملك ينادي كل يوم لدوا للموت وابنوا للخراب ويستحيل كون الموت والخراب غرضا
ولانه يقوم اصلي لله ويستحيل كون ذاته له غرضا واجيب بان اهل اللغة نصوا على كونها للتعليل والمنافاة
لا ينافي النص لا يستعمل التجوز وهو اولى اذ لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز والاثم في قولهم
لعلة كذا للتأكيد وفي الشعر يعني لام العاقبة اي ان تصير الولد الى الموت وكذا البناء فان مصيره الى الخراب واما قوله
اي لاجل الله ولثواب الله فعلى حذف المضاف واكتفى المضاف اليه وهو كثير في اللغة واما الباء فكقوله تعالى فبظلم

من الذين هادوا وحرمنا عليهم وقوله ذلك بانهم شاقوا الله فهي نفس المؤثر واما ان فكقوله تع ولا تقربوا الزنا
انه كان فاحشة وقوله في قتلى بدر زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما ويتحقق
قوة الدلالة على العلية عند انضمام بعض هذه الالفاظ الى بعض مثل بعلة كذا ولعلة كذا ولانه كذا واما ما يدل على التعليل
لا بوضعه بل باعتبار كون التعليل لازما للمدلول فيدل على العلية بالايماء والتنبيه وانواعه اربعة الاول ان يرتب
الشارع الحكم عقيب علمه بصفة المحكوم عليه فيعلم ان تلك الصفة علة للحكم كما روي جاء اعرابي الى النبي صم وهو يلطم
جبهته ناتفا شعره [illegible] وهو يقول هلكت واهلكت فقال له النبي صم ماذا صنعت فقال واقعت اهلي في نهار رمضان
فقال اعتق رقبة فانه يحصل الظن ان العتق انما يجب عليه لاجل الوقاع لان ذكر الكلام الصالح للجواب عقيب السؤال
يفيد ظن كونه جوابا عنه والسؤال معاد في الجواب تقديرا فيصير كانه قال واقعت فعليك الكفارة فيلحق بما اذا كان
الجواب بالفاء ثانيها ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا لو لم يكن موجبا لذلك الحكم لم يكن لذكره فائدة وهذا يقع على اقسام
احدها ان يقع السؤال في صورة الاشكال بترك التوقف لانه روي انه امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل انك تدخل على
بيت بني فلان وعندهم هرة فقال صم انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن لكونها من
الطوافين اثر في طهارتها لم يكن لذكره عقيب الحكم بعدم نجاستها فائدة وهذا يلحق بالنص لوجود حرف التعليل
وهو ان في قوله صم انها وثانيها ان يقرره على وصف الشيء المسؤل عنه كقوله صم حين سئل عن بيع التمر بالرطب
اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن وثالثها ان يقرره على ما يشبه المسؤل عنه وينبه على وجه الشبه ثم يعلم
ان وجه الشبه هو العلة في ذلك الحكم كقوله لعمر وقد سأله عن قبلة الصائم هل يفطر ام لا فقال ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مججته اكنت شاربه فنبه بهذا على انه لا يفسد الصوم بالمضمضة والقبلة لانه لم يحصل ما هو الاثر المطلوب
منهما واعترض صاحب الاحكام بان هذا القسم ليس من هذا القبيل لانه ذكر ذلك بطريق النقض على ما توهمه عمر من كون
القبلة مفسدة للصوم لكونها مقدمة للوقاع المفسد فنقض النبي ذلك بالمضمضة فانها مقدمة الشرب المفسد للصوم
وليست مفسدة له واما ان ذلك للتنبيه على تعليل عدم الافساد بكون المضمضة مقدمة الشرب المفسد فلا وذلك
لان قولي القبلة والمضمضة مقدمة الافساد ليس فيه ما يصلح ان يكون مانعا من الافطار بل غايته ان لا يكون مفطرا
فكان لا اشتباه بما ذكره من ان لا يكون نقضا الا تعليلا فان الاصل مطابقة الجواب للسؤال من غير زيادة ولا نقصان اما
الزيادة فلم يتعلق الغرض بها واما النقصان فلما فيه من الاخلال بمقصود السائل وهو انما سأل عن كون القبلة مفسدة
للصوم ام لا فالجواب المطابق انما يكون بما يدل على الافساد او عدمه وكون المضمضة علة لنفي الفساد غير مسؤل عنه فلا يكون اللفظ الدال عليه جوابا

مطابقا للسؤال ج ان يفرق الشارع بين الامرين في الحكم بذكر صفة فيعلم انه لو لم يكن تلك الصفة علة لم يكن لذكرها
معنى وهو قسمان احدهما ان يكون حكم احدهما مذكورا في الخطاب كقوله صلى الله عليه وسلم القاتل لا يرث فانه قد تقدم بيان ارث الورثة
فلما قال القاتل لا يرث وفرق بينه وبين جميع الورثة بذكر القتل الذي هو كونه مؤثرا في منع الارث علمنا ان العلة
وثانيهما ان يكون حكمهما مذكورا في الخطاب وهو على خمسة اوجه الاول ان يقع التفرقة بلفظ يجري مجرى الشرط كقوله
اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد بعد نهيه عن بيع البر بالبر متفاضلا فدل على ان اختلاف الجنسين علة في جواز
البيع الثاني ان يكون التفرقة بالغاية كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن الثالث ان يكون التفرقة بالاستثناء كقوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون
الرابع ان يقع بلفظ يجري مجرى الاستدراك كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فان العلة التعقيد الخامس
ان يستأنف احد الشيئين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الآخر ويكون تلك الصفة مما يصلح ان يؤثر كقوله للراجل سهم
وللفارس سهمان واعلم ان الحكم بالتعليل في هذين القسمين مبني على ان التفرقة لا بد لها من سبب فلا بد في ذكر الوصف
من فائدة الرابع النهي عن فعل يمنع من فعل آخر مما تقدم وجوبه علينا فيعلم ان العلة في ذلك النهي كونه مانعا من
ذلك الواجب كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلاة الاية فانه لو لم يكن النهي عن البيع لكونه مفوتا ومانعا
من السعي لما كان ذكره في هذا الموضع جائزا من حيث العلة اذا تقرر هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في انه هل يشترط
في دلالة الوصف المومى اليه على علية الحكم مناسبته له ام لا فقال جماعة باشتراطها ومنهم الغزالي وجماعة واختاره الامام
احتج الاولون بان الغالب في تصرفات الشارع ان يكون على وفق تصرفات العقلاء واهل العرف ولو قال الواحد
من اهل العرف اكرم الجاهل واستخف بالعالم يقضي كل عاقل على انه ليس امره باكرام الجاهل لجهله ولا بالاستخفاف
بالعالم لعلمه وان ذلك لا يصلح للتعليل نظرا الى تصرفات العقلاء التي لا يتعدى مسالك الحكمة وقضايا العقل فان
الفقهاء اتفقوا على امتناع خلو الاحكام الشرعية من الحكم اما على طريق الوجوب كما هو مذهب المعتزلة او بحكم الاتفاق
كما هو رأي الاشاعرة سواء ظهرت الحكمة او لم يظهر احتج الاخرون بانه يقبح عرفا ان يقال اكرم الجاهل واستخف بالعالم
فلولا فهم التعليل لم يحصل الاستقباح لانه مفهوم من كون الجهل علة للاكرام والعلم علة للاستخفاف لا انتفاء غير ذلك من موجبات
القبح هنا اذ الجاهل قد يستحق الاكرام بشجاعته وكرمه والعالم قد يستحق الاستخفاف ببخله وفسقه وذلك موذن
بان ترتيب الحكم على الوصف يفيد كونه علة وان لم يكن له مناسبا وهو المطلوب قيل عليه ان علة الاستقباح هنا افهام
الكلام ما ينافيه فان الجهل مانع من الاكرام والعلم مانع من الاستخفاف ويجب ان يمنع من المنافاة بين الجهل
والاكرام والعلم والاستخفاف وقد [illegible] المجيب ان ليس للتعليل

بل لاستلزامه عن اكرام من يستحق الاكرام هو العالم والنهي عن الاستخفاف لمن يستحقه وهو الجاهل سنح
في ظن السامع لانه لم يذكر لمن امر باكرامه صفة تستحق الجهل ولا لمن امر بالاستخفاف به صفة سوى العلم الاصل
والاصل عدم صفة اخرى وبشمول الامر المذكور الاستخفاف بالعالم الجامع لصفات الكمال المنزه عن النواقص واكرام الجاهل من صفات الكمال
الجامع للنواقص فيستقبح قول القائل لا تكرم اهل العلم واهن من يستحق الاكرام المنهي عن الكرم قال البحث الثاني في تعريف
العلة المناسب ما يفضي الى موافقة الغرض تحصيلا وابقاء وقيل الملائم لافعال العقلاء في العادات وهو ينقسم
والحقيقي متعلق بالمصالح الدنيوية فان كانت محل الضرورة فهو ما يتضمن حفظ المقاصد الخمس النفس المال النسب
والعقل والدين بشرع القصاص والزنا والحد والقتل وان كان محل الحاجة فكتمكين الولي من التزويج خشية
فوات الكفؤ وان لم يكن للضرورة ولا للحاجة فهو ما يحصل له التحسين كالتنزه على حارم الاخلاق وترك
تناول المستقذرات وسلب اهلية العبد المناصب الجليلة وان تعلق بمصالح الاخروية فهي الحكمة العلمية
وغير الحقيقي وهو الاقناعي وهو ما يظهر منه ثم عند البحث ينظر بخلافه اذا عرفت هذا فنقول المناسبة لا تدل على العلية
لجواز العلة غير ذلك الوصف او عدم كون الحكم معللا بالمصلحة في راي الاشاعرة الذين منعوا من التعليل في
احكام الله تعالى بالاغراض ولا تاتي على راي المعتزلة لانه يجوز ترجيح احد الطرفين من المرجح او لمصلحة
مجهولة اقول الكلام في المناسب اما في ماهيته او في اقسامه او احكامه اما الاول فقد ذكروا في تعريفه امرين احدهما
انه الذي يفضي الى ما يوافق الانسان تحصيلا وابقاء وقد يعبر بالتحصيل عن جلب النفع وعن الابقاء بدفع الضرر
لان ما يطلب ابقاؤه فازالته مضرة وابقاؤه دفع لذلك المضرة وكل واحد من التحصيل والابقاء قد يكون معلوما
وقد يكون مظنونا وعلى تقدير قد يكون دينيا وقد يكون دنيويا والمنفعة اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمضرة الالم
او ما يؤدي اليه وعرفت اللذة بادراك الملائم والالم بادراك المنافي والحق انهما غنيان عن التعريف لكونهما من الوجدانيات
فان كل عاقل يدرك بالضرورة التفرقة بينهما وبين كل واحد منهما وبين غيره من الاعراض النفسانية وذلك اظهر من كل ما يعرف
به وكان ينبغي تقييد ما يفضي الى موافقة الغرض تحصيلا وابقاء بكونها على اقرب الوجوه ملائمة للعادة بحيث يخرج
من التعريف سلوك احد الطرفين لتحصيل الغرض مع تمكنه من سلوك الاقرب فانه ليس مناسبا مع شمول التعريف له وفي
المثال بالمكي لم يحج الاسراع والقصد في ذلك الغرض الخارج عن العادة فانه ليس مناسبا انه الملائم لافعال العقلاء
في العادات فيقال هذه اللؤلؤة مناسبة لهذه اللؤلؤة الملائمة جمعهما في سلك واحد وهذا الثوب يناسب هذه
العمامة وهذا التعريف لمن لم يقل بتعليل احكام الله تعالى بالحكم والمصالح والتعريف الاول لمن قال بذلك واما اقسام

فاعلم ان المناسب قد يكون حقيقيا وقد يكون اقناعيا والحقيقي يكون لمصلحة يتعلق بالدنيا تارة وبالآخرة
اخرى فالاول على اقسام ثلثة أن يكون رعاية تلك المصلحة في محل الضرورة وهي المتضمنة لحفظ احد
المقاصد الخمسة وهي حفظ النفس والمال والعقل والنسب والدين وكان النفس محفوظة بشرع القصاص
وقد اشار الله تعالى الى ذلك بقوله ولكم في القصاص حيوة والمال محفوظ بشرع الضمان والحد على السرقة وحد المحارب والنسب
بشرع الزواجر عن الزنا كالجلد والرجم اذ المزاحمة على الابضاع يفضي الى اختلاط الانساب الموجب لانقطاع التعهد عن الاولاد
وتشاجر التوثب على الفروج بالتغلب الجالب للفتن والفساد والدين محفوظ بشرع الزواجر عن الردة والامر بمقاتلة
اهل الحرب وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله واما العقل فمحفوظ بتحريم المسكر والحد عليه
وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء الثاني ان يكون في محل الحاجة مثل تمكين الولي تزويج
الصغيرة فانه وان كانت مصلحة النكاح غير ضرورية وغير حاصلة في تلك الحال الا انه محتاج اليه يوما ما لتقييد الكفو
الذي يفوت ان لم يحصل مثله الثالث ما لا يكون في محل الضرورة ولا الحاجة بل هي التي تجري مجرى التحسينات
كتقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وقد يقع لا على معارضة قاعدة معتبرة كتحريم تناول القاذورات
وسلب الرقيق اهلية الشهادة لكونه [illegible] المناصب والرقيق نازل المرتبة فالقدر والجمع بينهما غير ملائم
وقد يقع على معارضة قاعدة معتبرة كعقد الكتابة فانها وان كانت مستحسنة في العادات الا انها في الحقيقة بيع
الانسان ماله بماله وهو غير معقول واما ما يكون مناسبا لمصلحة يتعلق بالآخرة فهي الحكم المذكور في رياضة
النفس وتهذيب الاخلاق والمواظبة على العبادات فانها مصلحة للنفس في الآخرة واما الاقناعي فهو ما يظهر
مناسبا ويكشف البحث والتأمل عن عدم مناسبته كتعليل الشافعية تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة بـ
النجاسة وقياس الكلب عليها لأن كونه نجسا يناسب اذلاله ومقابلته في المال اعزازه والجمع بينهما باطل
فان الظن ان المناسبة من اول الامر وفي الحقيقة ليس كذلك لان معنى نجاسته منع الصلوة معه ولا مناسبة
بين المانع من استصحابه في الصلوة وبين بيعه واعلم ان المناسب قسمه ما انقسم اليهما بالنظر الى اعتبار الشارع
او الغاية بالتي ذكرها اذا تقرر هذا فاعلم ان القائلين بكون القياس حجة مطلقا ذهبوا الى ان المناسبة والاعتبار
دليل على كون ذلك الوصف اعني المناسب المعتبر علة للحكم المقترن به لانه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد وهذا
الفعل مشتمل على هذه المصلحة فيحصل ظن ان الباعث له تعالى على شرع هذا الحكم اما المقدمة الاولى فانه تعالى حكم في
الواقعة المخصوصة بالحكم المعين لمرجح لاستحالة ترجيح احد المتساويين على الآخر لا لمرجح والمرجح [illegible]

اليه تعـ وفاقا وهو عايد الى العبد وليس بمستلزم له ولا لانا ليس بمصلحة ولا مفسدة ايضا فتعين كونه لمصلحة العبد
واما الثانية وهي اشتمال الفعل على هذه المصلحة فظ لانا انما نحكم بعلية الوصف اذا عرفنا انه كذلك واما الثالثة وهي
حصول الفائدة من بناء الباري تعـ على شرع الحكم تلك المصلحة فلانه لو كان امرا مغايرا لما كان ذلك الامر لها حاصلا في الازل فيلزم
كون الحكم ثابتا قبله وهو مح لان الحكم للمكلف ازلا لاستحالة التكليف من دون مكلف واما فيما فصل فيه فيتحقق
كان استمراره على الاصل المياتي في باب الاستصحاب والجواب ان ماذكروه لا يمشي على اصولهم اما الاشاعرة فان مذهبهم ان افعال
الله تعـ غير معللة بالاغراض والغايات حتى يكون شرع الاحكام لاجل مصالح العباد عندهم ولا يحسن طلب كونه المصلحة
التي اشتمل عليها الفعل باعثا على شرع حكمه ولان افعال العباد مخلوقة لله تعالى عندهم ومع اشتمالها على الظلم والكفر و
والعبث والمعصية المنزه عنها المصلحة فكيف يكون افعاله تابعة لمصالح العباد واما المعتزلة فلان عندهم ان
الترجيح من غير مرجح جائز ومن لا يحتاج شرع الحكم الى علة اصلا بل يجوز تخصيص الواقعة المعينة بالحكم التحقيق لا لمخصص
اصلا ولان المصلحة غير معلومة للعباد وذكر المص في بيان كون المناسبة غير دالة على العلية من احتمال كون العلة صفة غير
المناسب وكونه غير معلل بشيء ما اصلا او لمصلحة مجهولة وارد ان اريد بالدلالة الدلالة اليقينية اما اذا كان المراد
الدلالة الظنية فلا يرد لان قيام الاحتمالات المذكورة لا يمنع تحقق الظن باشتماله اجمعوا على رواية من كون الاحكام
تابعة لمصلحة العباد قال المذهب ثم الوصف المتعلق بالعلية المناسبة الى ما علم ان الشرع اعتبره والى ما لم يعتبره والى
المجهول والاول قد يعتبر نوعه في نوع الحكم كالاسكار المعتبر في التحريم فان العلة واحدة في الخمر والنبيذ والحكم
واحد وانما اختلفا في المحال وقد يعتبر تاثير نوعه في جنس الحكم كالاخوة من الابوين المقتضية التقدم في الميراث
فنقتضيه في النكاح فالاخوة نوع الواحد في ولاية النكاح مخالفة لولاية الميراث في النوع وان اتحد جنسا وقد يعتبر تاثير
جنسه في نوع الحكم كاسقاط قضاء الصلوة بالحائض بالمشقة فقد ظهر تاثير جنس المشقة في اسقاط قضاء الصلوة كما اثر مشقة السفر في
اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين وقد يعتبر تاثير الجنس في الجنس كتعليل الاحكام بالحكم التي لم يشهد لها اصل
كاقامة الشرب مقام القذف وكاقامة الخلوة مقام الوطي في الحرمة لاشتراكهما في اقامة مظنة الشيء مقامه والاول
الاول من مراتب الاجناس متفاوتة فيتفاوت الظن بحسبها والمناسب الذي علم ان الشرع الغاه غير معتبر والمجهول
انما يكون بحيث اوصاف بعض من كونه مصلحة لان عموم المصلحة معتبر وهذا يسمى المصالح ومن المناسب ما لم يشهد
له اصل معين وهو الذي اثر نوع الوصف في نوع الحكم واثر جنسه في جنسه كقياس القتل بالمثقل على المحدد فان خصوص القتل
معتبر في خصوص كونه قصاصا من حيث الجناية معتبر في جنس العقوبة ومنه ما لائم ولا يشهد له اصل كحرمان القاتل

عن الميراث معارضة له بنقيض مقصده لو فقد النص هو مردود اجماعا وهذه مثال ملائم لم يشهد له اصل بل عين
جنسه لجنسه الابعد كالمصالح المرسلة وهذا مثال شهد له اصل معين لكنه غير ملائم بل يشهد نوعه لنوعه لا جنسه لجنسه كالاسكار
المناسب لحرمة التناول شرعا لانه مظنة زوال العقل ويشهد للخمر بالاعتبار ولم يشهد له سائر الاصول وهو مثال الغريب
اقول هذه اشارة الى تقسيم اقسام المناسب على تقسيمه بالنظر الى العلم باعتبار الشارع اياه وعدمه وذلك ان
الوصف المناسب اما ان يعلم ان الشارع اعتبره او لا والثاني اما ان يعلم ان الشارع الغاه او لا والاول وهو ما علم اعتبار الشارع اياه على اربعة
اقسام احدها ان يكون نوع الوصف معتبرا في نوع الحكم كالاسكار فانه نوع واحد اشترك فيه الخمر والنبيذ وهو مناسب
للتحريم وقد اعتبره الشارع في تحريم الخمر وهو نوع واحد ايضا وان اشترك فيه الخمر والنبيذ لان الحكم لا يتعدد بتعدد الاشخاص
والفرق بينهما ليس الا باعتبار اختلاف المحال وهو لا يوجب اختلاف الحال فان الحرمة تتعلق بالنوع وكذلك الحكم وثانيها ان يكون
نوع الوصف مؤثرا في جنس الحكم كالاخوة من الابوين المؤثرة في التقدم على الاخوة من الاب فقط في الميراث باعتبار شمولها
النسبين فيقاس عليه التقدم في النكاح لانه وصف مناسب اعتبره الشارع في الميراث فالاخوة من الابوين نوع واحد في البابين
اعني الميراث والنكاح وولاية الميراث مخالفة لولاية النكاح الا انهما يشتركان في جنس واحد وهو مطلق الولاية وثالثها
نوع ما من انواع جنس الحكم يقتضي كونه مؤثرا في ذلك الحكم والمراد بالحكم المنسوب اليه الجنس هو الحكم في الفرع الثالث
تاثير جنس الوصف في نوع الحكم كاسقاط قضاء الصلوة عن الحائض تعليلا بالمشقة فانه قد ظهر تاثير جنس المشقة في
اسقاط الصلوة كما في تاثير مشقة السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين فيسقط قضاء الصلوة مطلقا بنوع
فيه قضاء الصلوة المتروكة بالحيض والسفر وانما قيل انهما جنس لاختلاف الاسباب المبيحة التي بها المشقة اللاحقة
للحائض مخالفة للمشقة اللاحقة للمسافر فهما نوعان مختلفان يشملهما جنس واحد وهو مطلق المشقة والمراد
المنسوب اليه الجنس الوصف في الفرع وهو المشقة اللاحقة للحائض الرابع تاثير جنس الوصف في جنس الحكم كتعليل الاحكام
التي لم يشهد لها اصل معين كما في اقامة الشرب مقام القذف في ايجاب الحد فان المظنة للشيء مقام الشيء قياسا على اقامة الخلوة بالمرأة الاجنبية مقام
في الحرمة لكونها مظنة الوطء ونقل الشبهة كما في اقامة مظنة الشيء مطلقا مقامه في الحكم والمظنتان مختلفتان ومظنة القذف
مخالفة حقيقة لمظنة الوطء فالوصف الذي يتبعهما جنسية والحكم فيهما مختلف بالحقيقة ايضا لان ايجاب الحد مخالف لتحريم الخلوة
واقوى هذه الاقسام الاول وهو ما اذا كان نوع الوصف مؤثرا في نوع الحكم لقوة الظن الحاصل به لقلة الابهام في
الوصف والحكم باعتبار كثرة ما به الاشتراك بين الشيئين ووصف الاصل والفرع لاتحادهما نوعا فهما مشتركان
في الحقيقة وفي مقوماتها من الاجناس والفصول وفي لوازمهما وخواصهما ولا تغاير بينهما الا بالامور الخارجية

الدائر بينهما كالحال فيما نحن فيه وكذلك حكم الاصل والفرع فانهما اتحدا نوعا اشتركا في ذلك كله واما اذا اتحد جنسه

جنس الحكم او نوعه جنس الحكم او جنسه نوع الحكم فالظن الحاصل فيه بعلية الوصف للحكم ضعيف لان قلة الاشتراك

بينهما لان مراتب الجنس متفاوتة في القرب والبعد فما كان الاشتراك بينهما في جنس قريب اقوى مما كان الاشتراك بينهما في جنس بعيد

والاشتراك في البعيد اقوى من الاشتراك في الابعد وقيل ان اراد الحكم كونه حكما ينقسم الى تحريم وايجاب وذلك كونه

ينقسم الى عبادة وغير عبادة والعبادة ينقسم الى الصلوة وغيرها والصلوة ينقسم الى فرض ونفل فما ظهر تاثيره في الصلوة الفرض

اخص مما ظهر تاثيره في الصلوة مطلقا وكذلك الحال في جانب الوصف فانه اما كونه وصفا يناط به حكم شرعي ثم كونه وصفا

مناسبا لثبوت الحكم ثم كونه مصلحة خاصة من حفظ النفس والعقل فالاوصاف انما تعتبر اذا ثبت التفات الشارع اليها وكلما كان الالتفات اكثر كان

الظن الحاصل به اقوى وفي هذا الكلام موضع نظر فانه قسم الواجب الى صلوة وغيرها ثم قسم الصلوة الى فرض ونفل فيلزم

من ذلك كون النفل قسما من الواجب وقوله الفرض اخص من الصلوة وفيه نظر لصدق الفرض على غير الصلوة

والحق ان بينهما عموما من وجه لصدق الصلوة على غير الفرض وقوله انما اراد الاول يريد بالاقوى الاقسام الاقسام

المذكورة لا الاوصاف المناسبة مطلقة الا ان يقال ان اشتهار الاصل معين للاعتبار وهو القسم الثاني من القسمة

الاولى وهو الغريب الذي لم يلتفت الشارع اليه ولا الى جنسه بل هو مجرد مناسبة وذلك كقول بعض العلماء في المطلقة المبانة

في مرض موته انها ترث منه معاملة له بنقيض قصده فلما لم يثبت اعتبار الشارع له بنص ولا اجماع

بل استدل به واستحسن ليس الا مناسبته فكان مما لا يلتفت اليه بل هو مبالغة في تحريم الفرار

مناسب فالغريب بالاصل بالاعتبار بل باثبات الشارع الحكم على وفقه في موضع من كتاب الله او سنة من التسمية الاولى

وهو ما لم يثبت الشارع اعتباره ولا الغاه الشارع الغاء والمرسل وهو ما يكون كذلك والثالث من التقسيم الاول الملغى

واعتبار الشارع اذا شهد اصل معين من اصول الشريعة بالاعتبار كونه مصلحة ملائمة لتصرفات الشارع

بالاعتبار اذا الشارع علق الحكم عليه وهذا القسم يسمى المصالح المرسلة اي المرسلة

ينقسم باعتبار الملائمة والاعتبار وعدم الاعتبار الى اربعة اقسام ملائم يشهد له اصل معين وهو الذي ثبت فيه اعتبار الشارع

جنسه وهذا متفق على قبوله بين القائسين كتعليل تحريم القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان فيثبت القصاص

في القتل بالمثقل قياسا على القتل بالمحدد وهو نوع من الحكم وهو القصاص ونوعه ايضا

المناسب جنس الحكم وهو قسم منه اذا اتحد الجنس والنوع ثم الملائم الذي لم يشهد له اصل

فهذا مردود بالاجماع ومثاله ما المرسل الذي ليس له اعتبار ولا الغاء من الشارع فهو مختلف فيه

بالاعتبار اي اثر نوعه في نوعه وهذا هو المصالح المرسلة الرابع ما لا يكون ملائما اي لم يؤثر جنسه في جنس الحكم
ويشهد له اصل معين بالاعتبار اي اثر نوعه في نوعه كالاسكار فانه وصف مناسب لتحريم صيانة للعقل وقد
شهد له التحريم بالاعتبار لكن لم يشهد له سائر الاصول ويسمى المناسب الغريب وفي قبوله خلاف بين القائسين
والاظهر عند الاكثر قبوله وبين هذه الاقسام الاربعة التي قبلها تداخل قال البحث الثالث في الشبه الدال
على العلية الوصف الذي لا يناسب الحكم ان كان مستلزما للمناسب سمي شبهيا وان لم يكن مستلزما سمي طردا او ليس
بشبيه لانه ليس بمناسب فيكون مردودا اجماعا وقيل الشبه هو الوصف الذي لا يناسب الحكم لكن قد عرف
بالنص تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم فمن حيث انه غير مناسب يظن عدم اعتباره في ذلك
الحكم ومن حيث علم تاثير جنسه القريب في جنس القريب للحكم مع ان سائر الاوصاف ليس كذلك يظن استناد
الحكم اليه وليس علة لما تقدم اقول اسم الشبه يطلق على كل قياس الحق الفرع فيه بالاصل بجامع
واختلف في تعريف الوصف الشبهي فقال القاضي ابو بكر الوصف اما ان يكون مناسبا للحكم بذاته او لا والاول
هو المناسب والثاني هو الطردي وقال اخرون الوصف الذي لا يناسب الحكم اما ان يكون قد عرف بالنص تاثير جنسه
القريب في جنس القريب لذلك الحكم او لا والاول هو الشبهي لانه من حيث عدم مناسبته للحكم يظن انه غير معتبر وان الحكم غير
مستند اليه ومن حيث تاثير جنسه في جنسه مع انتفاء ذلك عن غيره من الاوصاف يظن استناد الحكم اليه وهو مذهب الاكثرين
القاضي ابي بكر لان الوصف الشبهي ان لم يكن مناسبا للحكم كان طرديا والوصف الطردي مردود بالاتفاق وان كان مناسبا خرج عن كونه شبهيا
لما تقدم في تعريفه والمناسب مقبول عند القايسين اجماعا ولا نزاع فيه ثم التعويل في العمل بالقياس واثباته انما هو على عمل الصحابة ولم يثبت عنهم التمسك
بالاوصاف الشبهية وقد بينا ان المناسبة غير دالة على العلية فالشبه اولى ان لا يكون دالا عليها وقال الاخرون انه يفيد ظن العلية وطريق
الاول بمنع رد الوصف الذي لا يكون مناسبا مطلقا ومنع الاجماع عليه بل الاتفاق انما هو على رد ما ليس مناسبا ولا مستلزما له ولا يؤثر جنسه في جنس
انما المستلزم للمناسب او الذي اثر جنسه في جنس الحكم فلا نسلم انه مردود وهو نفس المتنازع وعن الثاني بالمنع من انحصار دليل حجية
القياس في عمل الصحابة بل التعويل فيه على قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وغيره مما تقدم ثم احتجوا بانه لا بد لكونه مستلزما
للعلة كان الاشتراك فيه يفيد الاشتراك في العلة وعلى التفسير الثاني للشبه انه اذا ثبت ان الحكم لا بد له من علة وان العلة اما
هذا الوصف الشبهي وغيره ثم رأينا ان جنس هذا الوصف مؤثر في جنس ذلك الحكم ولم يوجد هذا المعنى في غيره من سائر الاوصاف كان
يفيد الظن بكون استناد الحكم اليه اولى من ميله الى استناده الى غيره من الاوصاف واذا ثبت انه مفيد الظن
كان حجة لوجوب العمل بالظن والجواب عن الاول ما ذكرناه من ان المناسبة ليست بعلة

على ما تقدم فملزومه لا يكون ملزوما للعلة هكذا قال المص في النهاية وفيه نظر فان ملزومها لا يكون علة
لا يمتنع ان يكون ملزوما للعلة وعن الثاني المنع من احتياج كل حكم الى علة والالزام التسلسل والمنع حصر الاقسام
فيما ذكر لجواز التعليل الحكم بوصف لم يذكر وكون العلة مجموع الاوصاف وثبوت الوصف ويجوز وجود مانع في
الفرع وعدم شرطه عنه والحق ان هذه الاحتمالات قادحة في التقسيم يكون الوصف علة اما الظن بذلك
فلا ثم ينبغي ان يمنع عموم وجوب العمل بالظن لقوله تعالى ان بعض الظن اثم واجتنبوا كثيرا من الظن قال
البحث الرابع في الدوران وهو الاستلزام في الوجود والعدم ويسمى الاول الطرد والثاني العكس وقد يقع في صورة واحدة
كالعصير المسكر اسكاره فيه الحرمة وعدمه فيه وقد يقع في صورتين واسن تجوزه بوجوده في العلة والمعلول المتساويين واجزاء العلة وشرائط
المتساوي المساوي والمتضايفين والحد والمحدود والجوهر والعرض والمتضايفين والحركة والزمان واحد المعلولين المتساويين مع الاخر اقول الدوران هو عبارة
عن ثبوت الحكم عند ثبوت وصف وعدمه عند عدم ذلك الوصف ثم ذلك قد يكون في شيء واحد كالتحريم مع الاسكار في العصير
فانه لما لم يكن مسكرا في اول الامر لم يكن حراما ولما حدث له وصف الاسكار حدث له وصف التحريم ولما زال عنه الاسكار
صار خلا زال التحريم وقد يكون في شيئين كالكيل وتحريم التفاضل فانه موجود في البر معدوم عند عدمه في الثياب ونحوها
من ... فيه الابتداء ... الاول منا جواز كون العلة في صورة الوجود تعيينا للمحل وشيء من خواصه
وهي مفقودة في صورة العدم وهل هو حجة قال قوم نعم لافادته ظن العلية والعمل بالظن واجب اما الاول فلان الانسان
اذا دعى غيره باسم فغضب ثم دعاه بغيره لم يغضب وتكرر ذلك منه غلب على ان علة غضبه دعاؤه بذلك الاسم
وعند بلوغ الى العلة مع التكرار وذلك معلوم بالضرورة واذا افاد الظن في هذه الصورة فكذا في غيرها لعدم الفصل بين
صورة واما الثاني فلما تقدم من وجوب العمل بالظن وفيه نظر لما تقدم من عموم وجوب العمل بالظن وقيل ... على اليقين
او بنفي من احدهما ان بعض الدورانات لا يفيد ان العلية فيجب ان لا يكون شيء منها مفيد الظن العلية اما الاول
فلان الدوران متحقق بين العلة والمعلول المساوي وبين المعلولين المتساويين مع امتناع كون المعلول علة
لعلته وكون احد المعلولين علة للاخر وكذا اجزاء العلة المساوية لها في العموم والخصوص كفصل نوعها فانها دائرة
معه مع امتناع العلة وكذا شرائط المعلول المساوية لها فانها دائرة مع ذلك المعلول مع علته وليست علة
للمشروط ولا علة والحد دائر مع المحدود والجوهر مع العرض كالجوهر مع الكون واحد المتضايفين دائر مع الاخر
كالابوة والبنوة والحركة دائرة مع الزمان مع امتناع العلية في ذلك كله وفاقا واما الثاني فلانه لو افاد ظن العلية
في صورة ما من صور الدوران لكان اما مع الدوران فيلزم الترجيح من غير مرجح لتحققه بعينه في تلك الصورة

مع عدم افادة ظن العلية وان كان الاثر اخر فيكون المفيد لظن العلية انما هو ذلك الامر الاخر او المجموع
المركب منه ومن الدوران وعلى كلا التقديرين لا يكون الدوران المذكور بمجرده علة تامة لافادة علية الوصف
المدار وهو المعنى الثاني وهو المعول عليه للمتقدمين وذلك لان الاثر كالشرط في العلل الشرعية غير مشروط فلا يكون معتبرا
فيه فيبطل الطرد بمجرده وهو غير دال على العلية اتفاقا واعترض بانه لا يلزم من عدم افادة كل من الاكثر والطرد
بمجرده ظن العلية ان لا يكون مجموعهما مفيدا له قال المصنف الخامس في السبر والتقسيم وهو عبارة عن عد الاوصاف
التي يدعى الاستقراء او الاختبار فيها وسلب العلية عن كل واحد الا المدعى وليس طريقا صالحا لجواز الاستغناء عن العلة
فانه لو كان كل حكم مستندا الى العلة لزم التسلسل وكون العلة غير هذه الاقسام او غير احدها او ما تركب من بعضها
او من بعضها والحكم مشروطا في الاصل كالثابت في الفرع او ممنوع الفرع بالمانع واعلم ان الجامع بين الاصل والفرع قد يكون بالغاء الفارق
كما يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وكذا ولا مدخل له في الحكم فيشتركان في الحكم بينهما وهو الاستدلال في
عرف المتقدمين وقد يسمى تنقيح المناط لما اذا كان الجامع الوصف المستنبط فاثبات الحكم في الاصل معللا به يسمى تخريج
المناط واثبات الوصف في الفرع يسمى تحقيق المناط والاول يرجع الى السبر والتقسيم وابطاله يستلزم ابطاله
اقول السبر في اللغة الاختبار ومنه سمي الميل الذي يختبر به الجرح مسبارا والمراد به هنا اعتبار كل قسم من الاقسام
التي يذكرها القائس وتعيين انتفاء العلة عنها ليتحقق العلية فيما بقي واعلم ان التقسيم ان كان حاصرا بحيث لا يكون
هناك احتمال الا وهو مندرج في احد القسمين كما يقال هذا الحكم اما ان لا يكون معللا او يكون فاما بهذا الوصف او
بغيره ويبطل الاول والثالث ويتعين الثاني وهو طريق مفيد للعلم لانحصار القسمين المتغايرين المدعى بطريق قطعي
وهو المعول عليه في العلل العقلية وقد يستعمل في الامور الشرعية كما اذا ثبت بالاجماع ولاية الاجبار اما بالصغر
او بالبكارة ويبطل الاول لاستلزامه ثبوت الولاية على الصغيرة الثيب وهو منتف بقوله الثيب احق بنفسها من وليها
واما التقسيم المنتشر فكما اذا لم يدع الاجماع على انحصار العلة في الاقسام المذكورة بل المعارض تقتصر على ان يقول مثلا
حرمة الربوا في البر اما ان يكون معللة او لا والثاني باطل لانه خلاف المشهور من تعليل الاحكام الشرعية بالحكم والاول
اما ان يكون معللا بالطعم او الكيل او القوت او المال والكل باطل الا الطعم فتعين التعليل به وهو حجة عند بعضهم
لانه لما كان الغالب على الاحكام ان يكون معللة بعلل ظاهرة ولم يطلع المجتهد بعد البحث والتأمل على الاوصاف المذكورة
والاستغناء عن كل واحد منها كونه علة سوى الوصف المدعى غلب على الظن ان الحكم معلل به والعمل بالظن واجب وعند
الاكثر انه ليس بحجة لجواز استغناء الحكم عن العلة فانه لو وجب تعليل كل حكم لزم التسلسل لان الحكم بعلية العلة

يكون مفتقرا الى علة والحكم بعلية تلك العلة يحتاج الى علة اخرى وهكذا الى غير النهاية سلمنا لكن لا يجوز ان
يكون العلة امرا مغايرا لما ذكرتم من الاوصاف او جزء احدها او مركبا من تلك الاوصاف سلمنا ان العلة تلك
لكن لا يجب ان يتحقق الحكم في الفرع عند تحققها لجواز كون الحكم موقوفا على شرط موجود في الاصل مفقود في الفرع او ان
الحكم مانعا على العكس من ذلك ومع تطرق هذه الاحتمالات المذكورة لا يبقى القطع ولا الظن الغالب بتعليل الحكم
بذلك الوصف تحققا وفيه نظر لما عرفت من ان تطرق الاحتمالات المذكورة انما يمنع الجزم والقطع اما الظن فلا وانما
ان الحاق حكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون بالغاء الفارق بينهما كما يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا او
لا يكون كل منهما مؤثرا في الحكم فيلزم اشتراك الاصل والفرع فيه والحنفية يسمون هذا بالاستدلال وفيه فرق بينه
وبين القياس ويسميه الغزالي تنقيح المناط وهو ان يقال هذا الحكم لا بد له من مؤثر وهو اما القدر المشترك بين الاصل
والفرع او القدر الذي امتاز به الاصل عن الفرع والثاني باطل لان الفارق ملغى فثبت ان المشترك العلة وهو متحقق في الفرع
فيتحقق الحكم فيه وهذا الطريق راجع الى السبر والتقسيم وكما يرد عليه ما يبطل كونه طريقا صالحا للتعليل فهو وارد
على هذا من جواز كون الحكم غير معلل اصلا وكون العلة مجموع ما به الافتراق وما به [illegible] من اقسامها والمركب بينها وبين الا
والاشتراك او غير ذلك مما ذكرنا واما تخريج المناط فهو عبارة عن النظر والاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي دل عليه النص
او الاجماع عليه كالاجتهاد في اثبات كون الاسكار علة لتحريم الخمر ليقاس عليه ما يشاركه في ذلك كالنبيذ واما
تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر في وجود العلة المتفق عليها [illegible] بنص الشارع او اجماع او استنباط في احاد الصور
كما في القبلة فان مناط وجوب استقبالها وهي معرفة لقوله تعالى وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره وكون هذه الجهة
هي جهة القبلة حالة الاشتباه مظنون بالاجتهاد والنظر في الامارات. قال الفصل الثالث في مبطلات العلة وفيه
مباحث الاول النقض وهو وجود الوصف مع عدم الحكم قيل يقدح مطلقا [illegible] وقيل يقدح في المستنبطة دون المنصوصة
[illegible] في المستنبطة على تقدير التسليم [illegible] ان اعتبر فيها [illegible] فلم يكن قبله دالا [illegible]
وان لم يعتبر وجد الحكم معه فلا يكون معارضا اما المنصوصة فلانها [illegible] اما ان يمنع وجود
العلة في النقض وليس للمعترض الاستدلال على وجودها فيه لانه انتقال الى مسألة اخرى [illegible] او ان يمنع عدم
الحكم في النقض ان كان انتفاء الحكم مذهبا للمعترض خاصة لانه [illegible] في المسألة [illegible] على انتفائه
[illegible] ان كان [illegible] الحكم [illegible] الا ان العلة [illegible]
[illegible] الاستلزام [illegible] لا فرق [illegible] العلة [illegible] الاوصاف

فانه لا يقدح في العلية كما لو قلنا في الغائب مبيع مجهول الصفة حال العقد عند العاقد فلا يصح كما لو قال بعتك

فيقول المعترض ينتقض بالتزوج امرأة لم يرها فانه يصح مع عدم رؤيتها لكونه مبيعا [illegible] ولا يصح [illegible] ذكر [illegible]

الوصف في الحكم وهو صحيح هاهنا مع تخلف الحكم كما في النكاح وهو غير وارد [illegible] الحكم [illegible] المناسبة [illegible]

الثاني قال القاضي [illegible] اعلم أن الكلام هنا على ذكر الطرق التي يدل على [illegible] ذلك وهي ادلة النقض [illegible]

والقلب والقول بالموجب والاول والنقض وهو عبارة عن وجود الوصف المدعى كونه علة الحكم مع تخلف الحكم [illegible]

ذلك ثم قوم لم يقدح في علية الوصف مطلقا سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة وهو مذهب اصحاب ابي حنيفة وقال [illegible]

لا يقدح مطلقا وفصل قوم فقالوا ان كانت علية الوصف قد ثبتت بالنص لم يقدح

لم يقدح التخصيص فيها وان كانت مستنبطة قدح كما في تعليل ايجاب القصاص بالقتل العمد العدوان وتخلفه عنه

في قتل الاب ولده واختار المصنف انه يقدح في المستنبطة على تقدير افادة الاستنباط العلية دون المنصوصة وهو الحق اما الاول فلان

ذلك الوصف اما ان يعتبر في اقتضاء ذلك الحكم انتفاء المعارض او لا يعتبر فان كان الاول لم يكن الوصف وحده تمام [العلة]

بل يكون جزءا منها والجزء الآخر انتفاء المعارض وان لم يعتبر كان الحكم لازما لذلك الوصف في كل صورة وجد [فيها]

مع وجود المعارض فاذا لم يقدح في كونه معارضا فيكون تخلف الحكم عن الوصف المذكور قادحا في كونه علة لذلك

الحكم سواء تحقق المعارض في صورة التخلف او لا واما الثاني وهو تخصيص العلة اذا كانت منصوصة فلان

دلالة العلية المنصوصة على وجوب الحكم في محالها كدلالة اللفظ العام على افراده لانه لا فرق بين قول الشارع حرمت

كل مسكر وبين قوله الاسكار علة التحريم وكما ان تخصيص العام جائز غير قادح في دلالته على ثبوت الحكم فيما عدا محل

التخصيص وكذا تخصيص العلة بتخلف الحكم عنها في بعض صور وجودها لا يقدح في كونها علة له في غير محل النقض

وجواب النقض كالجواب بأحد الامرين احدهما المنع بوجود العلة في صورة النقض كما قال الشافعي في الوضوء طهارة

حكمية فيشترط فيها النية كالتيمم فيقول الحنفي ينتقض بازالة النجاسة فيقول الشافعي لا نسلم ان ازالة النجاسة طهارة

حكمية وهل للمعترض ان يستدل على وجود العلة في صورة النقض قال قوم لا لانه من قلب التناظر لان فيه الانتقال [illegible]

والمعترض منتصب لا لكونه انتقالا من مسألة الى اخرى قبل تكميل الاستدلال على الاولى وهو [illegible] [illegible]

فان المستدل كان بصدد اثبات الحكم في الفرع وهو اشتراط النية في الوضوء في المثال المذكور وصار الآن [illegible]

اثبات ان ازالة النجاسة ليست حكمية وقال آخرون ان له ذلك [illegible] [illegible] وفيه كلام المستدل وكان [illegible]

من الاعتراضات [illegible] الجواب [illegible] ذلك شرط [illegible] المعترض [illegible] كلام المستدل او جب [illegible]

[illegible] الفائدة المناظرة وان امكن القدح بدليل غيره واقرب الى المقصود [illegible] [illegible] [illegible]

عن ذلك يبعد [illegible] بان لم يكن [illegible] انتفاء [illegible] اما لو كان المستدل قد دل على وجود العلة
بطل التعليل بالدليل [illegible] في صورة النقض [illegible] وجود العلة [illegible] وقد انتقض [illegible]
استدلالك به على وجود العلة [illegible] لانه انتقال من بعض العلة الى بعض دليلها وذلك كما لو قال
الحنفي [illegible] نية الصوم [illegible] كما في محل الوفاق ودل على وجود الصوم بقوله
ان الصوم عبارة عن الامساك [illegible] مع النية [illegible] فقال المعترض هذا منتقض بما اذا نوى بعد
[illegible] صورة النقض وهو ما اذا نوى بعد الزوال
[illegible] فان كان الاول فقد انتقضت [illegible] وان كان الثاني انتقض دليلك [illegible] كان ثبوت
[illegible] المانع من انتفاء الحكم في صورة النقض [illegible] باستثناء الحكم من صورة النقض [illegible] اذا كان انتفاء
الحكم [illegible] المستدل [illegible] وكذا لو قال الشافعي في بيع الرطب بالتمر بيع ربوي [illegible] متفاضلا فلا يصح كما
[illegible] بيع ربوي [illegible] متفاضلا اما لو كان
[illegible] لان [illegible] التعليل وهو مجموع الدليل الذي ذكره في المثال المستدل
[illegible] المستدل [illegible] ذكر [illegible]
[illegible] في صورة النقض لا يكون حجة في دفع الاحتجاج [illegible]
[illegible] المعلوم [illegible] الجواب [illegible] من انتفاء الحكم [illegible] صورة النقض [illegible]
انتفاء الحكم [illegible] المستدل [illegible] الجواب [illegible] بيان ثبوت مانع من الحكم في صورة النقض [illegible]
[illegible] اذا تخلف الحكم عن العلة لمانع هل يقدح في عليتها ام لا قال جماعة من المحققين [illegible]
[illegible] العلة [illegible] الحكم [illegible] ثبوته [illegible] المانع فاذا وجدت العلة
وتخلف الحكم في صورة فاما ان يكون لفقد [illegible] فان كان الاول [illegible] المانع وان كان الثاني بطل [illegible]
[illegible] بان لا يكون علة وقال آخرون لا يقدح [illegible] العلة [illegible] الحكم [illegible]
[illegible] الحكم [illegible] لان الحكم [illegible] المقتضي [illegible]
[illegible] المقتضي [illegible] كان [illegible]
كان [illegible] الحكم الى [illegible]
[illegible] بيع الغائب [illegible]

كما لو قال بعتك عبداً فيقول المعترض ينتقض بما لو تزوج امراة لم يرها فلم يشتمل النقض على البيع بل حذف ما
النقض لنا في وهو مجهول الصفة فقد اختلف في سماعه والاكثرون على رده لان المستدل انما علل الحكم بالمجموع من كونه
مبيعا وكونه مجهول المعترض عدم تاثير الوصف الاخر الذي وقع به الاحتراز عن النقض ككونه مبيعا في المثال المذكور
في الحكم لا بانفراده ولا مع انضمامه الى الوصف الاخر في النقض والمستدل له ان يقيم دليلا على التعليل بالمجموع وبدليل التعليل
بعدم التاثير ان منعها بانها وصف في الدليل لا تاثير له البتة في الحكم كالاوصاف الطردية لا بالنقض وان ترك الكلام
في التعليل بالوصف المنتقض يبطل التعليل بالنقض لكونه وزائدا على العلة بتمامها فان قلت الوصف المحذوف وان لم
يكن موثرا في الحكم مطلقا فلا يمنع من اعتباره في التعليل لدفع النقض قلت دفع النقض يتوقف على كونه جزءا من العلة
فاذا لم يكن جزءا من العلة فهو عديم الاثر لا وجود له في صورة النقض مع فقد الحكم فيها فتحقق النقض ولا يندفع بمجرد
ذكر ذلك الوصف المحذوف واما الكسر فهو عبارة عن تخلف الحكم المعلل عن معنى العلة اعني الحكمة المقصودة
من الحكم فهو نقض يرد على المعنى دون اللفظ كما لو قال الحنفي في مسئلة العاصي بسفره انه مسافر فيترخص في
سفره كغير العاصي بسفره ويبين مناسبة السفر للرخصة بما فيه من المشقة فيقول المعترض ما ذكرته من الحكمة وهي
المشقة منتقضة فانها موجودة في الحمال وارباب الصنائع الشاقة في الحضر مع عدم الرخصة وقد اختلف فيه
والاكثرون على انه غير وارد لان الحكم علل بالوصف الضابط للحكمة لا بمجرد الحكمة لكونها غير منضبطة بنفسها وكونها
مختلفة بحسب اختلاف الاشخاص والازمان والاحوال فما هذا شانه فاعتباره يؤدي الى الظن الظاهر في الجملة
دفعها للحرج عن الناس والتخبط في الاحكام لقوله تعالى ما جعل الله عليكم في الدين من حرج واذا لم يكن الحكمة هي العلة
المعتبرة لم يمكن ايراد النقض عليها معنى **قال البحث الثاني عدم التاثير** وهو بقاء الحكم المذكور بدون
ما فرض انه علة وهو يدل على نفي علية الوصف لان بقاء الحكم بعد عدمه ووجوده قبل وجوده يوجب ان
لا يكون علة واما عدم العكس فهو ان يحصل مثل ذلك الحكم في صورة اخرى بعلة غير العلة الاولى والاقرب انه غير
شرط لامكان تعليل المتساويين المختلفين مع اتحاد الحل فالاقرب جواز تعليل الحكم بعلتين في المنصوصة لانها معرفات
او باعث فيجوز كسر الرجل الواحد وجميع الوضوء الناقض الحدث **اقول هذا هو الطريق الثاني من الطرق الدالة على كون**
الوصف ليس علة للحكم وهو المسمى بعدم التاثير وهو عبارة عن بقاء الحكم بدون ما فرض علة لذلك الحكم وهو يدل على
علية الوصف المذكور اذ الحكم لما وجد بعد عدم ذلك الوصف وكان موجودا قبل وجوده علمنا استغناءه عنه والمستغني
عن الشيء يمتنع ان يكون معللا به واما انه يكفي في الاستغناء عن الوصف بقاء الحكم بعد عدمه لا المستلزم كون

ان الباقي مستغن عن المؤثر وقدم مؤثره مع بقائه موجودا غير قادح في عليته فلهذا ضم اليه القيد الآخر وهو قوله
وكان موجودا قبل الوجود وهذا الحق ان فسرنا العلة بالمؤثر اما اذا فسرناها بالمعرف فلا لان العالم معرف للصانع تعالى مع تأخره
وجوده قبل [illegible] عدمه واما عدم العكس فهو عبارة عن حصول مثل ذلك الحكم في صورة اخرى مع علة اخرى
العلة الاولى [illegible] وهو غير قادح عند من جوز تعليل الحكم الواحد [illegible] بعلتين [illegible] الاحكام
بالعلل المختلفة [illegible] متفق عليه كالردة والقتل في [illegible] العقد والملك [illegible] واما مع اتحاده
منه القاضي ابو بكر وامام الحرمين الجويني وجوزه آخرون مطلقا وفصل قوم فقالوا انه جائز في المنصوصة لا في المستنبطة
وهو مختار الامام والمصنف اما الاول فظاهر فان الله تعالى [illegible] والزنا [illegible] الاحصان والردة عن الاسلام قد ثبت ان
مع ان كل واحد من هذه الامور علة مستقلة في وجوب القتل بالنص وكذا [illegible] الوضوء والغسل فان [illegible] وكل
واحد من الاحداث المتقدمة له [illegible] لو انفرد مع كون كل واحد منها علة مستقلة في ايجاب الوضوء وعدم احدها لا يوجب
عدم الحكم لجواز استناده الى واحد غيره واما الثاني فلانه اذا اعطى فقيها قريبا فقيرا شيئا احتمل ان يكون الداعي ذات الفقر فقط
والفقر خاصة والقرابة خاصة ومجموعهما ومجموع الاثنين منها وهذه الاحتمالات متنافية لان كون الباعث الفقر
خاصة ينافي كون الباعث غيره او كونه جزءا من الباعث فان بقيت متساوية امتنع حصول الظن بكل واحد منها
في التعيين فلا يمكن الحكم بكونه علة وان ترجح بعضها فقد [illegible] وان يكون الامر [illegible] المناسب [illegible] الاقتران
لاشتراكه بينها فاذن الراجح هو العلة دون المرجوح فتثبت ان العلة واحدة فلا يلزم من انتفائها انتفاء الحكم ويكون انتفاء
الحكم منفكا عن الوصف المدعى كونه علة قادحا في عليته وهو المدعى واعلم ان [illegible] الى الفرق والاكثر
الى [illegible] واصله [illegible] قال البحث الثالث القلب وهو تعليق نقيض الحكم على تلك العلة مع اصل ذلك
وقد انكره جماعة لان الحكمين ان امكن اجتماعهما في الاصل لم يقدح في العلية لامكان تأثيرها فيهما وان تنافيا
امتنع اجتماعهما في الاصل فهو في الحقيقة معارضة الا انه لا يمكن فيه منع وجود العلة في الفرع والاصل لان اصلهما وفرعهما
واحد لكن المستدل لا يمنع حكم القالب في الاصل ولا تأثير العلة فيه بالنقض ويقلب قلبه اذ [illegible] مناقضة
ثم ان القالب قد يذكر القلب لاثبات مذهبه كقول الحنفي في الاعتكاف لبث [illegible] مخصوص فلا يكون
بنفسه قربة كالوقوف بعرفة فيقول المعترض لبث مخصوص فلا يعتبر الصوم في قربته كالوقوف [illegible] والحكمان يجتمعان في الاصل ويتنافيان في الفرع وقد يكون
لابطال مذهب المعترض صريحا [illegible] في مسح الرأس ركن من اركان الوضوء فلا يكفي فيه اقل ما يقع عليه الاسم كالوجه فيقول المعترض فلا يتقدر
بالربع كالوجه واما ضمنا كقول الحنفي في بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول المعترض

فلا يثبت فيه شرط الرؤية كالنكاح وما تم من مناقضة الأصل دون الرؤية مثال النوع الأول قوله هذا هو الطريق الثالث من الطرق

الدالة على عدم علية الوصف دونه والقلب وهو عبارة عن تعليق نقيض الحكم المذكور على تلك العلة وردها إلى الأصل

المقيس عليه بعينه وإنما شرطنا اتحاد الأصل لأنه لو ردها إلى أصل آخر لكان حكم ذلك الأصل الآخر لكان أصلا في

الأصل الأول كما ذكره أن المعترض لا يمكنه منع وجود العلة فيه لأن قياسه مبني على وجودها فيه ولا يمكنه منع وجودها في الأصل

الآخر لأنه لم يسبق منه اعتراف بوجودها فيه [illegible] الأصل العلة التي [illegible] على ثلاث [illegible]

فيه مع عدم حكم الأصل الثاني ووجود [illegible] الحكم [illegible] الثاني امتنع اجتماعهما في الأصل [illegible] اتحادهما [illegible] الحكمين

غير متنافيين [illegible] علة [illegible] التأثير [illegible] يكون اجتماعه مع الحكم الأول [illegible] الثاني [illegible] يكن [illegible]

لأن العلة الواحدة [illegible] يكون علة للحكمين غير متنافيين [illegible] اجتماعهما في الأصل [illegible] يستحيل اجتماعهما في الفرع

لدليل منفصل [illegible] العلة الوصف الحاصل في الفرع [illegible] يقتضي أحد الحكمين [illegible] من الآخر كان [illegible]

بالاعتبار [illegible] أن الحكمين [illegible] فيه ذلك [illegible] امتناع حصولهما في الفرع لقيام الدليل على ذلك وحصول أحدهما

دون الآخر [illegible] وهو محال واعلم أن القلب معارضة إذ المعارضة عبارة عن إقامة دليل على نقيض

مدعى المستدل والقلب كذلك إلا أنه [illegible] من غيره من المعارضات بأمرين أحدهما أنه لا يمكن الزيادة في العلة بخلاف

سائر المعارضات وثانيهما أنه لا يمكن منع وجود العلة في الأصل والفرع لأن أصل المستدل وأصل القالب واحد على

ما عرفت وكذا فرعهما [illegible] المستدل الجواب بمنع حكم القالب في الأصل وإن يقدح في تأثير العلة فيه إما

بالنقض وبعدم التأثير أو القول بالموجب [illegible] بيان أن اللازم من ذلك القلب لا ينافي حكمه وأن يقلب

قلبه إذا لم يكن قلب القلب مناقضا الحكم في القياس الذي أثبته المستدل لأن قلب القلب إثبات لما أثبته بالقلب

الثاني سلم القياس من القلب ثم القالب إما أن يكون القلب لإثبات مذهبه أو لإبطال مذهب خصمه يعني

القالش فالأول مثل أن يستدل الحنفي على أن الصوم شرط صحة الاعتكاف بقوله لبث مخصوص فلا يكون قربة

بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول القالب لبث مخصوص فلا يكون مشروطا بالصوم كالوقوف بعرفة فيقول القالب

والحكمان المذكوران في القياس والقلب لا يتنافيان في الأصل أعني الوقوف بعرفة إذ قد اجتمع فيه أنه ليس

قربة بنفسه وليس مشروطا بالصوم وهما متنافيان في الفرع أعني في الاعتكاف [illegible] الإجماع على أنه من لم

يكن قربة بنفسه كان مشروطا بالصوم [illegible] يكون [illegible] قربة بنفسه [illegible]

[illegible]

قد يكون استدلال القالب على فساد مذهب خصمه صريحا وقد يكون ضمنا بان يقيم الدليل على فساد لازم
من لوازم مذهب الخصم ومن المعلوم ان ارتفاع اى لازم من لوازم مذهبه يوجب ارتفاعه فالاول مثل ان يستدل
الحنفى على وجوب مسح ربع الراس بقوله ركن من اركان الوضوء فلا يكتفى فيه باقل ما يقع عليه الاسم كالوجه فيقول
القالب ركن من اركان الوضوء فلا يتقدر بالربع كالوجه وهذان الحكمان لا يتنافيان لذاتيهما لانهما حصلا في الاصل
المقيس عليه وهو غسل الوجه فانه لا يكتفى فيه باقل الاسم ولا يتقدر بالربع لكنهما يتنافيان في الفرع اعنى مسح
الراس لاتفاق الشافعى وابى حنيفة على نفى غيرهما من الاقسام المحتملة والثانى مثل قول الحنفى في بيع الغائب عقد
معاوضة فينعقد مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول القالب عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح
ويلزم من فساد خيار الرؤية فساد البيع وهذان الحكمان غير متنافيين في الاصل اعنى النكاح لانه قد اجتمع فيه
الصحة وعدم خيار الرؤية ويمتنع اجتماعهما في الفرع اعنى البيع لان فساد خيار الرؤية فيه ملزوم لفساده بالاتفاق المذكور
قال البحث الرابع القول بالموجب هو تسليم الدليل مع بقاء النزاع واقسامه ثلثة الاول ان يستنتج المستدل ما
يتوهم انه محل النزاع او ملزومه كما اذا قال قتل بما يقتل غالبا فلا ينافى وجوب القصاص فيقول المعترض اقول بموجب ما
ذكرت لكن عدم المنافات لا يلزم منه وجوب القصاص الثانى ان يستنتج ابطال ماخذ الخصم مثل التفاوت في
الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالمتوسل اليه فيقول اقول بموجبه ولا يلزم المطلوب فانه لا يلزم من انتفاء مانع
جميع الموانع ووجود جميع الشرائط المقتضى الثالث ان يسكت المستدل عن صغرى غير مشهورة مثل ما ثبت قربة فشرطه
النية كالصلوة ويهمل الوضوء قربة فيقول المعترض اقول بموجبه وامنع من وجوب النية في الوضوء اقول هذا هو النوع الرابع من الطرق الدالة على
عدم علية الوصف وهو القول بالموجب وهو عبارة عن تسليم الدليل مع بقاء النزاع وحاصله يرجع الى تسليم المعترض ما ادعاه المستدل حكما له على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع
وسمى ما توجيه على هذا الوجه كان المستدل [illegible] او كون ما يتضمنه من الدليل غير متعلق بمحل النزاع واقسامه
ثلثة الاول ان يذكر المستدل دليلا يتوهم انه ينتج محل النزاع او ما هو ملزومه والحال بخلافه كما لو قال الشافعى في القتل
بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافى وجوب القصاص فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرته من الدليل وهو ان ذلك
القتل لا ينافى وجوب القصاص لكن لا يلزم منه مطلوبك وهو وجوب القصاص لان عدم المنافاة لوجوب القصاص
ليس هو نفس وجوب القصاص ولا ملزوما لتوقفه على وجود
المقتضى وارتفاع سائر الموانع وتحقق جميع الشرائط الثانى ان يذكر دليلا يتوهم انه يبطل ماخذ الخصم
وذلك كما لو قال في القتل بالمثقل ايضا التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالتفاوت في المتوسل

اليه فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت وهو ان التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص
كالتفاوت في المتوسل اليه لكن لا يلزم من ذلك مدعاك وهو وجوب القصاص فانه لا يلزم من انتفاء مانعية
التفاوت في الوسيلة من وجوب القصاص انتفاء جميع الموانع منه ووجود جميع الشرائط التي يتوقف عليها
تحقق المقتضي له الثالث ان يسكت المستدل عن صغرى دليله ويقتصر على ايراد كبراه ولا يكون الصغرى مشهورة
كما لو استدل الشافعي على ايجاب النية في الوضوء بقوله ثبت قربة فيشترط فيه النية كالصلاة ويهمل الصغرى المقدرة وهي
ثبت ايجاب الوضوء قربة فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت وامنع ان ايجاب النية في الوضوء لان وجوب النية في القربة غير ملازم للمدعى وهو
وجوب النية في الوضوء الا بتقدير كونه قربة فهي قضية غير مشهورة ولو ذكر المستدل لم يكن للمعترض الا المنع
وانما كان القول بالموجب قادحا في العلة لان المدعى كون الوصف علة الحكم المتنازع فيه فاذا بين عدم ذلك الحكم
مع تحقق الوصف فقد حصل النقض وهو وجود الوصف بدون الحكم وجواب القول بالموجب ان يبين لزوم
محل النزاع المدلول دليله كما لو سلم المعترض في الاول على وجود ما يقتضيه وارتفاع ما ينافيه غير المذكور فان
ثبت بالدليل لكونه غير مناف لزم تحققه وكذا في الثاني ان يوافق المعترض على تحقق المقتضي وارتفاع سائر الموانع
وتحقق الشرائط فان المستدل اذا بين كون التفاوت في الوسيلة غير مانع منه لزم تحققه وفي الثالث بان الحذف
لا يخل بمقدمة الدليل لانه امر شائع والدليل عبارة عن مجموعهما لا عن الكبرى وحدها فلا يسمع منه القول
بالموجب مع بقاء النزاع البحث الخامس الفرق وهو مبني على تعليل الحكم بعلتين وقد بينا جوازه في المنصوصة
دون المستنبطة والقول بتعدد الاحكام ولهذا لو اسلم زالت اباحة قتل الردة دون الزنا والحرابة
السابق او على المشترك اولا فان كان فلا لان كل واحد مشروط بانفراده ضعيف لان ابطال الحقيقة شيء واحد
ذا جهتين بحيث يحصل باحدهما ويحرم بالاخرى السابق منفي لفرض الافتراق والمشترك باطل لان كل واحد
بخصوصيته علة تامة بالاجماع فالتعليل بالمشترك ابطال والاجماع على ان كل واحد علة مستقلة مطلقا امر
غير مشروط سوال الفرق عند المتاخرين لا يخرج عن المعارضة في الاصل والفرع لانه عبارة عند بعضهم عن مجموع
الامرين حتى انه لو اقتصر على احدهما لم يكن فرقا ولهذا رده بعض الناس لكونه جمعا بين اسولة مختلفة وهي المعارضة
في الاصل والمعارضة في الفرع ومنع علية الوصف في الاصل والذين قبلوه اختلفوا في انه سوال واحد او سوالان
فابن شريح ذهب الى الثاني وجوز الجمع بينهما لكونه [illegible] بطل الفرق وغيره الى الاول لاتحاد المقصود منه
هو الفرق وصحة المعارضة في الاصل ابداء وصف فيه يصلح ان يكون علة الحكم فان [illegible] عليل [illegible] المستدل

اما مستقلا كمعارضة من علل حرمة الربا في البر بالطعم بالكيل وغير مستقل كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل المشتغل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل ومعنى المعارضة في الفرع ابداء ما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع او بوجود مانع منه او بفوات شرط له ولا بد من بيان تحققه وكونه مانعا او كون الوصف المفرق شرطا على نحو طريق اثبات المستدل كون الوصف الذي علل به الحكم علة اثم انكره قوم وزعموا انه عبارة عن وجود معنى في الاصل له مدخل في التاثير ولا وجود له في الفرع فيرجع حاصله الى انتفاء علة الاصل عن الفرع وبه فيقطع الجمع بينهما وهو اعني سوال الفرق مبني على عدم جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين فانه يتوجه على القايل بذلك بتفسيريه جميعا اما من جوز تعدد علة الحكم الواحد فلا يتوجه عنده سوال الفرق ان فسرناه بانه معارضة في الاصل لان ما ابداه المعترض من الوصف المناسب للحكم في الاصل المنتفي عن الفرع لا ينافي تعليل ذلك الحكم بوصف اخر مناسب اشترك فيه الاصل والفرع وكذا اذا فسرناه بالتفسير الثاني لان وجود المعنى الذي له مدخل في التاثير في الاصل وعدمه في الفرع لا ينافي كون الوصف المنفك عن ذلك المعنى الذي اشترك فيه الاصل والفرع علة للحكم لان عدم العلة انما يوجب عدم الحكم اذا كانت واحدة اما اذا كانت متعددة فلا ولو فسرناه بانه معارضة في الفرع كما تقدم لم يتوقف على جواز تعليل الحكم بعلتين ولا على عدمه وهو ظاهر ومنع قوم من اجتماع علل التكثير على الحكم الواحد مع اتحاد المحل مطلقا كما تقدم واجابوا عن الوجه المقدم ذكرها بامور احدها المنع من اتحاد الاحكام بل هي متعددة اذا باحة القتل بالردة غير اباحة القتل بالزنا ولهذا لو اسلم المرتد الزاني لسقط قتل الردة وبقي قتل الزنا ثانيها المنع من اجتماعها في وقت بل لا بد من حصول بعضها قبل بعض فح يكون المؤثر في الحكم السابق منها خاصة فلا يكون اللاحق فيها اثر البتة وثالثها انه يجوز اشتراك تلك العلل في امر واحد يكون هو علة ذلك الحكم بالحقيقة دون خصوصية كل واحد ورابعها انه يجوز اشتراط استقلال كل واحدة منها بالعلية بعدم اقترانها بغيرها فيها فاذا حصل الفرق زال شرط الاستقلال بالعلية فزال هو وبقي كل واحد منها جزء العلة واستضعف المص هذه الاجوبة اما الاول فان ابطال حيوة الشخص الواحد امر واحد لا يعقل فيه التعدد وليس ذا جهتين بحيث يكون مباحا باحديهما مغيرا بالاخرى والزاني بالاسلام ليس لعدم كونه معللا بالردة فان قلت كما جاز ان يكون الفعل بجهتين يكون مع احديهما مباحا بالاخرى وايا في بعض الصور كما في الصلوة في الدار المغصوبة وكما في الاكل مثلا عند تضيق وقت الصلوة فانه مباح من جهة كونه اكلا ومحرم من جهة استلزامه الاخلال بالصلوة الواجبة فيجوز ان يكون القتل لجهات يكون كل واحدة منها مفيدة نوع من الاباحة قلت لا معنى لكون الشيء مباحا الا

الا قول الشارع للمكلف مكنتك من هذا الفعل ولا تبعة عليك فيه اصلا وهذا المعنى لا يتحقق الا مع انتفاء كل ذي
يقتضي قبحه والمنع منه وليس شرط الحرمة كون الشيء اما من جميع جهاته اذ الظلم محرم مع انه حادث وعرض وحركة مثلا
وحدوثه وعرضيته وكونه حركة لا مدخل لها في ذلك وفيه نظر فان المدعى ليس ان الفعل ذو جهتين احديهما يقتضي
الاباحة والاخرى يقتضي الحرمة بل المدعى انه اشتمل على جهتين يقتضي كل واحدة منهما اباحته فيه هو ط فان اباحة قتل الزاني
بسبب [illegible] انزجار الناس عن الوقوع على الفروج المحرمة واباحة قتل المرتد بسبب انزجار الناس عن الكفر وتاكد الرغبة في الا[illegible]
على الاسلام واما الثاني فلانه خلاف المفروض اذ المفروض اقترانهما واجتماعهما دفعة واحدة فمن سبق احدهما على الاخر
ينافيه وقد ذكر الغزالي لذلك مثالا وهو ما اذا ارضعت امرأتان لرجل زوجة له صغيرة دفعة واحدة فان لبنهما
جميعا وصل في حلقها فانه في الزمان الواحد حالا وعلى الرضعة دفعة واحدة وكل واحد منهما سبب مستقل في التحريم
واحسن منه ما لو ارتضعت [illegible] مرة لبن اخيه من [illegible] صبيتين [illegible] حالا دفعة واحدة واما الثالث فلانه خلاف
الاجماع اذ الاجماع واقع على ان كل واحد من الاسباب علة مستقلة بحصول الحكم المذكور والقول بعلية المشترك بينهما
على سبيل الاستقلال ابطال له لكان مانعا من علة اقسامه والا ثبت المطلوب من اجتماع العلل المتكثرة في ذلك المشترك
واقسامه على الحكم الواحد واما الرابع وهو جواز كون كل منها علة بشرط عدم غيره فان الاجماع واقع على تعليل الحكم الواحد
من هذه الاشياء من غير اشتراط عدم غيره فالقول بالاشتراط المذكور مناف للاجماع فيكون باطلا. الشرح على تقدير
[illegible] التخريج عن جواب المعارضة في الاصل والفرع وسياتي في باب الاعتراضات قال الفصل الرابع في شرائط الاركان وفيه مسائل
الاول يشترط في الاصل ثبوت حكمه لان تشبيه الفرع به في ثبوت الحكم فرع ثبوته فيه وان يكون حكمه شرعيا لان [illegible]
في الشرعي لا العقلي وهو غير لازم لجواز استناد حكم الاصل الى العقل واستناد العلية ووجود العلة في الفرع الى السمع فيكون
سمعيا وان لا يكون حكم الاصل منسوخا والا لم يكن الجامع معتبرا وان لا يكون حكم الاصل ثبت بالقياس لان العلة ان اتحدت فالمتوسط عبث والا لزم
التعليل بالمتنافيين بالنسبة الى الاصل البعيد وللتنازع وان لا يكون دليل الاصل متناولا للفرع والا لزم التوجيه من غير
موجه وان لم يظهر تعليل الحكم الاصل بالجامع اما عندنا فبالنص واما عند القائسين مطلقا فيه وبالاستنباط لان رد الفرع
اليه انما يصح بذلك وان لا يتاخر حكم الاصل عن حكم الفرع كالتيمم المتاخر عن الوضوء لانه ثبت بعد الهجرة وان لا يكون
معدولا به عن سنن القياس كشهادة خزيمة وكتقدير الركعات والحدود والكفارات وكاليمين في القسامة وضرب الدية
على العاقلة وان لا يكون ذا قياس مركب وهو ان يستغني الخصمان عن اقامة الحجة على حكم الاصل فان اختلفا في العلة فهو مركب الاصل
وان اختلفا في وجودها في الاصل فهو مركب الوصف كما يقول في [illegible] [illegible] نفسه [illegible] عليه [illegible]

اتفق عليه الشافعي وابو حنيفة فالحنفي يقول العلة في منع القصاص للمكاتب جهالة المستحق من السيد والوارث
لا العبودية فان سلمت العلة بطل الحاق العبد به والا منعت الحكم في الاصل لانه انما ثبت بناء على هذه العلة فلا ينفك
عن عدم العلة او منع الحكم في الاصل وكما يقول في ان تزوجت هندا فهي طالق تعليق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال
هند التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي بمنع وجود التعليق في الاصل فان صح المنع بطل الالحاق والا منع الحكم في الاصل
فلا يتم القياس لانه لا ينفك عن منع حكم الاصل ومنع العلة **اقول** قد عرفت ان للقياس اركانا اربعة وهي الاصل و
الفرع والعلة والحكم وان غايته ثبوت مثل حكم الاصل في الفرع فشروط القياس لا يخرج عن شرائط هذه الاركان
فمنها ما يرجع الى الاصل وهو على قسمين احدهما ما يتعلق بحكمه والثاني يتعلق بعلية ذلك الحكم اما الاول فامور الاول ان يكون ذلك ثابتا
في الاصل لان القياس تشبيه الفرع بالاصل في حكمه وانما يتحقق ذلك اذا كان حكم الاصل ثابتا الثاني ان يكون حكمه شرعيا ان كان القياس شرعيا اما
الاشاعرة فظاهر لان جميع الاحكام الشرعية انما تعرف بالسمع واما عند المعتزلة فلان الطريق لو كان عقليا لكان معرفة ثبوت الحكم في الفرع عقلية فكان القياس
عقليا لا شرعيا واعترض الاسنوي بان ثبوت الحكم في الفرع متوقف على ثبوته في الاصل وعلى تعليله بالوصف المعين وعلى حصول ذلك الوصف في الفرع
جاز ان يكون الباقيتان سمعيتين فيكون معرفة ثبوت الحكم في الفرع مستفادا من مقدمات سمعية والمستفاد
من السمعي سمعي فثبوت الحكم في الفرع سمعي مع ان ثبوته في الاصل عقلي والى هذا اشار المص بقوله وفيه نظر الثالث
الثالث ان لا يكون حكم الاصل منسوخا لان الحكم انما يتعدى من الاصل الى الفرع بناء على الوصف الجامع وهو متوقف
على كون ذلك الوصف معتبرا في نظر الشارع فاذا لم يكن الحكم المرتب عليه ثابتا لم يكن معتبرا وفيه نظر لان
اعتبار الشارع ذلك الوصف في الحكم اولا اعني قبل النسخ يكفي في صدق كونه معتبرا في صلاحية ترتيب الحكم ثانيا
قلنا ان نسخ الاصل لا يستلزم نسخ الفرع فيكون نسخ الاصل قادحا الرابع ان لا يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس لان
العلة الجامعة بين ذلك الاصل وفرعه ان كانت هي العلة الجامعة بينه وبين اصله كان رد الفرع الى الاصل الاول اولى لان
الشهادة بالاعتبار انما هو كون الاصل الاول فتوسط الاصل الثاني يكون عبثا وذلك كما لو قال الشافعي في ثبوت الربا
في السفرجل مثلا مطعوم فيجري فيه الربا قياسا على التفاح ثم قاس التفاح على البر بعلة كونه مطعوما وان كانت العلة الثابتة بينه وبين اصله
غير العلة الجامعة بينه وبين الاصل كما لو قال الشافعي في مسئلة فسخ النكاح بالجذام فيه انه عيب يثبت به الفسخ في النكاح كما في
والرتق ثابت بما يرفع حكم الاصل وهو كون القرن والرتق موجبين للفسخ في النكاح قاسوهما على الجب بجامع تفويت الاستمتاع
فلا يصح القياس فيه لان الحكم في الفرع المتنازع فيه كون الجذام موجبا لفسخ النكاح في هذا المثال انما يثبت
بحكم اصله وهو القرن والرتق فاذا كان حكم اصله ثابتا بعلة اخرى غير متحققة فيه كتفويت الاستمتاع فيه يمتنع

تعدية الحكم بغيرها لان غيرها لم يثبت اعتبار الشارع له وقال الحكم الثابت مع ثبوت التغير اتفاقا فلو ثبت الحكم به
في الفرع مع عدم اعتباره كان اثباتا للحكم بالمعنى المرسل الخالي عن الاعتبار وقد تقدم بطلانه وايضا يلزم تعليل
الحكم الواحد اعني حكم الاصل القريب بالمتنافيين وهما العلة الجامعة بينه وبين اصله والعلة الجامعة بينه وبين
فرعه فان العلة الاولى يقتضي ان يكون معرفة لذلك الحكم او باعثة غير مستقلة بذلك غيرها محتاجا الى امر آخر فيه
كما انها مستقلة بالنسبة الى حكم اصله وذلك يمنع من كون العلة الثانية اعني الجامعة بينه وبين فرعه علة
الحكم وكون الثانية علة لذلك الحكم يوجب استغناءه عن العلة الاولى واستناد الحكم الى غيرها والجمع بينهما محال هذا
اذا كان حكم الاصل معولا به من جهة المستدل ممنوعا من جهة المعترض ولو انعكس كما لو قال الحنفي في المسئلة
تعيين النية عند ما اذا نوى النفل اتى بما امر به فوجب ان يصح كما لو كان عليه فرض فنوى الحج وهو في المتقدم فان الحكم
في الاصل مما لا يقول به الحنفي بل الشافعي فلا يسمع من المستدل بناء الفرع عليه لانه يتضمن اعترافه بالخطأ
في الاصل لوجود العلة فيه من دون الحكم لما قال المستدل هذا عندك علة الحكم في الاصل
في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بتحقق الحكم فيه والا فيلزم انتقاضه لتخلف الحكم عنه من غير مانع ويلزم من
ابطال التعليل بها امتناع اثبات الحكم به في الاصل وهو ايضا فاسد فان الخصم يقول الحكم في الاصل ليس عندي
ثابتا على هذا الوصف الخامس ان لا يكون دليل ثبوت الحكم في الاصل متناولا للثبوت في الفرع والا لكان
جعل واحد منهما بعينه اصلا والآخر فرعا دون عكسه ترجيحا من غير مرجح وهو محال وفيه نظر لجواز كونه متناولا للفرع
بالتبعية لتناوله للاصل كما لو دل على الاصل بالمطابقة وعلى الفرع بالتضمن او الالتزام فلا يكون قياسه عليه
ترجيحا من غير مرجح السادس ان لا يتطرق تعليل حكم الاصل بوصف معين لان رد الفرع اليه انما يكون بهذا الواسطة
وطريق ذلك عندنا انما هو النص اما عند الجمهور والقائلين بحجية القياس مطلقا فطريقه النص تارة و
الاستنباط اخرى السابع ان لا يتأخر حكم الاصل عن حكم فرعه وذلك كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية
فان التعبد بالتيمم انما ورد بعد الهجرة وهو متراخ عن ايجاب الوضوء قال الرازي والحق ان يقال ان لم يوجد على حكم
الفرع دليل الا ذلك القياس لم يجز تقدم الفرع على الاصل لان قبل هذا الاصل اما ان يقال كان الحكم
ثابتا من غير دليل وهو تكليف ما لا يطاق او ما كان ثابتا البتة فيكون ذلك كالنسخ ولو وجد قبل ذلك دليل
على ذلك الحكم جاز لان ترادف الادلة على المدلول الواحد غير ممتنع وان ترتبت وفيه نظر لما تقدم من كون
ذلك الحكم ... ايجاب النية في الوضوء مثلا بعد شرع التيمم انما يرفع عدم وجوبها او كان ثابتا

شرعيا بل عقليا فيجوز اثباته بالقياس وليس ذلك كالنسخ لانه يرفع حكما ثابتا شرعيا بدليل شرعي الثامن ان
لا يكون معدولا به عن سنن القياس واعلم ان المعدول به عن سنن القياس اما ان يكون معقولا بل يقال معناه اصلا وهو نوعان
احدهما ما يكون مستثنى عن قاعدة عامة والثاني ما لا يكون مستثنى فالاول كقبول شهادة خزيمة وحده فانه مع كونه
غير معقول المعنى مستثنى عن قاعدة الشهادة والثاني كاعداد الركعات وتقدير النصب في الزكوة ومقادير الحدود والكفارات
فانه مع كونه غير معقول المعنى غير مستثنى عن قاعدة سابقة عامة وعلى كلا التقديرين يمتنع القياس فيه واما الثاني
فان يكون قد شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عرف معناه كرخص السفر اذ فيه دفع المشقة
او كاليمين في القسامة وضرب الدية على العاقلة التاسع ان لا يكون ذا قياس مركب اي لا يكون حكم الاصل متفقا
عليه بين الفريقين خاصة بل يجب كونه متفقا عليه بين الامة واعلم ان القياس المركب ما كان الحكم في اصله غير
منصوص ولا مجمع عليه بين الامة وهو قسمان احدهما مركب الاصل والثاني مركب الوصف والاول ان يعين المستدل
علة في الاصل الذي يجمع بينه وبين فرعه بها فتعين المعترض علة اخرى ويدعي ان الحكم ثابت بها دون الاولى
وذلك كما لو قال الشافعي في مسئلة قتل الحر بالعبد مثلا عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فان عدم الاقتصاص
للمكاتب غير منصوص ولا مجمع عليه بين الامة بل الخلاف واقع في وجوب القصاص عليه وانما هو متفق عليه
بين الشافعي وابي حنيفة فيقول الحنفي العلة في المكاتب المتفق على عدم جريان القصاص فيه انما هي جهالة المستحق
من السيد والورثة لا العبودية فان سلمت ذلك امتنعت التعدية الى الفرع لعدم العلة فيه وان ابطلت التعليل بها منعت الحكم في الاصل لانه انما
ثبت عندي بهذه العلة وهي مفقودة ثانيا ولا يصح ان ينفي الحكم لانتفاء علته فلم يلزم ثبوته لا بنص ولا اجماع وعلى كل تقدير لا يكون
القياس منتجا لانه لا ينفك عن عدم العلة في الفرع او منع حكم الاصل وانما سمي هذا القياس مركب الاصل لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الاصل فان
المستدل يزعم ان العلة مستنبطة من حكم الاصل وهي فرع له والمعترض يزعم ان الحكم في الاصل فرع على العلة
وهي المثبتة له وانه لا طريق الى اثباته سواها وسمي مركب الاصل لانه نظر في علة حكم الاصل واما الثاني فهو
مركب الوصف هو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل هل له وجود في الاصل ام لا وذلك كما لو قال
الشافعي في مسئلة تعليق الطلاق بالنكاح مثل ان تزوجت هذه فهي طالق تعليق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال
هذه التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي لا نسلم وجود التعليق في الاصل بل هو تنجيز فان ثبت انه تعليق
منعت الحكم في الاصل وهو بطلان طلاق من قال هذه التي اتزوجها طالق فقلت بصحته كما في الفرع ولا تحد
علية ذلك لعدم النص واجماع الامة عليه ولا يتم القياس لانه لا ينفك عن منع وجود العلة في الاصل او

او سنع الحكم فيه ويسمى هذا القياس مركب الوصف لانه لا اختلاف في الوصف الجامع **قال** البحث الثاني في
شرائط الفرع يجب ان يكون علة الفرع مشاركة لعلة الاصل فيما يقصد اما في عينها كالشدة في الخمر او في جنسها
كالجناية في قصاص الاطراف المشتركة بين القطع والقتل وان يكون حكم الفرع مساويا لحكم الاصل اما في عينه
كوجوب القصاص في النفس المشترك بين المثقل والمحدد واما في جنسه كاثبات ولاية النكاح قياسا على اثبات
ولاية المال والمشترك هو جنس الولاية وان لا يكون منصوصا عليه **اقول** لما فرغ من ذكر شرائط الاصل
شرع في شرائط الفرع وهي ثلثة الاول ان يكون العلة الموجودة فيه مشاركة لعلة الاصل اما في عينها كتعليل تحريم النبيذ
بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين الخمر او في جنسها كتعليل وجوب القصاص في الاطراف بجامع الجناية
المشتركة بين القطع والقتل الثاني ان يكون حكم الفرع مماثلا لحكم اصله اما في عينه كوجوب القصاص في النفس
المشتركة بين القتل بالمثقل والمحدد او في جنسه كاثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها قياسا على اثبات الولاية
في مالها فان المشترك بينهما جنس الولاية اذ لو لم يكن كذلك لبطل القياس لان شرع الاحكام ليس مقصودا لذاته
بل لما يفضي اليه من مصالح العباد ومع مماثلة حكم الفرع لحكم اصله يعلم ان ما يحصل من المصلحة مثل الذي
يحصل من حكم الاصل ومع عدم المماثلة لحكم اصله لا يعلم ذلك ولان القياس عبارة عن تعدية الحكم من الاصل
الى الفرع وانما يتحقق ذلك مع المماثلة الثالثة ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه وذلك على قسمين احدهما
ان يكون الحكم المنصوص عليه مطابقا للحكم الذي دل عليه القياس والثاني ان يكون منافيا له فالاول جائز
عند الاكثرين فان ترادف الادلة على المدلول الواحد جائز فعلى هذا لا يكون عدمه شرطا الا ان بعضهم منع
منه لان معاذا انما عدل الى الاجتهاد بعد فقد النص وذلك يدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده وهو
ضعيف لانه لم يتعرض فيه لجواز القياس مع وجود النص فكيف يدل على منعه منه وقال صاحب الاحكام انه يكون
قياس المنصوص عليه وليس لاحدهما بالقياس عليه اولى من عكسه وفيه نظر لمنع من عدم الاولوية اذ من الجائز
ان يكون الاصل قطعيا او اوضح دلالة والفرع ظنيا او اضعف دلالة فسلمنا عدم الاولوية لكن لا نم عدم جواز القياس
ولم لا يجوز قياس كل منهما على الاخر ويكون الغرض من تأكيد الدلالة والترجيح عند وجود معارض كما في النصوص
المتعددة على الحكم الواحد فانه لو قال حرمت بيع البر بالبر متفاضلا لكونه مطعوما او قال حرمت بيع
الشعير بالشعير متفاضلا لكونه مكيلا كان كل واحد من النصين دالا على تحريم التفاضل في البر والشعير
بالنص والقياس واما الثاني وهو ان يكون النص على خلاف مدلول القياس فيمنع منه الاكثر وجوزه قوم

وقد مر ذلك في باب التخصيص ولم يذكر الرازي هذا القسم في المحصول هنا ولا شيخنا في النهاية **قال** البحث
الثالث في شرائط العلة تشترط ان يكون بمعنى الباعث بمعنى اشتمالها على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم و
لا يتعين [illegible] عندنا لان العلة تثبت بالنص وان يكون عدمية في الحكم الثبوتي وهذا عندنا غير واجب لاقترب بجواز
التعليل بمحل الحكم في الاصل فالفائدة الاطلاع على الحكمة ومنع القياس فلا يشترط تعدية العلة ويجب ان لا يتاخر عن حكم
الاصل كتعليل اثبات الولاية على الصغير الذي عرض له الجنون [illegible] وان لا يرجع الى الاصل بالابطال وان لا يخالف
نصا خاصا او اجماعا قاطعا ويجوز ان يكون حكما شرعيا كالنجاسة في بطلان البيع وان يكون مركبة كالقتل العمد
العدوان والقليل امر اعتباري وان يكون اضافية لا انا نجوز بالعدمية **اقول** لما فرغ من ذكر شرائط الاصل
والفرع شرع في ذكر شرائط العلة وهي امور الاول ان يكون العلة في الاصل بمعنى الباعث اي يكون مشتملة على
حكمة صالحة لان يكون مقصودة للشارع من شرع الحكم وهذا معنى اشتمال العلة على الحكمة المذكورة [illegible]
ان يكون معلوما للقائس اذا كانت هي [illegible] العلة التي كالمنصوصة موافقة بالتفصيل وامكان النص يدل على تلك
الحكمة في الجملة فلا يصح ان يكون العلة وصفا طرديا لا حكمة فيه بل امارة مجردة لانه لا فائدة في الامارة الا تعريف
الحكم والحكم في الاصل معلوم بالخطاب الدال عليه لا بالعلة المستنبطة منه ولان علة حكم الاصل مستنبطة
من حكمه ومتفرعة عنه فلو كانت معرفة له لزم الدور وفيه نظر اما الاول فلانه لا يلزم من انتفاء تعريف العلة
بمعنى الامارة الحكم في الاصل انتفاء تعريفها الحكم مطلقا لجواز كونها معرفة له في الفرع وكذا الثاني لان العلة متفرعة
عن الحكم في الاصل وهو متفرع عنها في الفرع فلا دور والثاني ان يكون وصفا ضابطا للحكمة المقصودة من شرع الحكم
كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان فان الحكمة الزجر والمراد بالحكمة عند الفقهاء تحصيل المصلحة او
دفع المفسدة وهل يجوز التعليل بتعيين الحكمة المجردة عن الوصف الضابط لها قال الاكثرون لا لخفائها [illegible] وانتشارها
واختلافها باختلاف الاشخاص والصور والاوقات والاحوال فيتعذر معرفة ما هو مناط الحكم منها والوقوف عليه
الا بعد مشقة وحرج وعسر ذلك على المكلفين [illegible] عادة الشرع من رد الناس الى المظان الظاهرة [illegible]
الواضحة دفعا للحرج والعسر بالمشقة كما يعلم ان الشارع انما رخص القصر في السفر دفعا للمشقة المضبوطة بوصف
السفر المقيد بالشاق البعيد الى مقصد معين ولم يعلقه بنفس المشقة لما كان اضطرابها واختلافها [illegible]
[illegible] العمال في الحر مع تحقق المشقة لما كان اضطرابها واحصل [illegible] مشقة [illegible] في اليوم [illegible]
لما كان ذلك محل مختلف [illegible] وجوزه الاقلون لان الحكمة علة العلة فلو لم يجز التعليل بها لم يجز التعليل

بالوصف المشتمل عليها وفصل آخرون فقالوا ان كانت الحكمة ظاهرة مضبوطة مصونة عن الاختلاف في
الانضباط جاز التعليل بها والا فلا وهو اختيار صاحب الاحكام الثالث ان لا يكون الوصف عدميا اذا كان الحكم
وجوديا لان العلية صفة وجودية بدليل انها نقيض اللاعلية التي هي عدمي لصحة حمله على المعدوم ونقيض العدمي
وجودي وفيه نظر فان نقيض العدمي قد يكون عدميا كما في الامتناع والامكان كما ان نقيض الثبوتي قد يكون
ثبوتيا كالانسان واللاانسان ولانه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون الوصف في العلة عدميا مطلقا للحكم الوجودي و
العدمي ولنا انما منعتم كونه علة للوجودي والحق انه لا يشترط في العلة ان يكون وجودية مطلقا فان كثيرا من
العدم ما يكون باعثا على بعض الافعال الاختيارية عدم امتثال العبد امر سيده يكون باعثا له على مواخذته ودفع
امر لا يبتاديه الرابع اختلفوا في تعليل الحكم بمحله كتعليل حرمة الخمر بكونه خمرا فجوزه قوم ومنعه في المتعدية دون
ان كانت العلة منصوصة او مستنبطة اما الاول فلانه لا استبعاد في ان يقول الشارع حرمت الربا في البر
لكونه برا او لكون السبب متناسب الحرمة في البر وان قلت لو كان المحل علة الحكم لكان الشيء الواحد
قابلا وفاعلا وهو ممتنع لان نسبة القابل نسبة الامكان ونسبة الفاعل نسبة الوجوب والشيء الواحد لا يكون نسبته
الى الشيء الواحد بالامكان والوجوب معا قلت لا نم لزوم ذلك لما ذكرتموه من كون القابل فاعلا لان
العلة ليست بمعنى الفاعل المؤثر بل بمعنى المعرف او الباعث ولو سلم كونها بمعنى المؤثر لكن لا نسلم ان الحكم حال
في المحل حقيقة بل هو متعلق به لانه عبارة عن مطلب الشارع وتسميته محلا مجاز ولو سلمنا اللزوم لكن لا نم
استحالة اللازم واجتماع النسبتين المتقابلين للشيء الواحد انما يكون محالا مع اتحاد الجهة اما مع تغايرها
فلا وكما فيما نحن فيه مغايرة جهة القبول لجهة التاثير واما الثاني فهو استحالة كون العلة للتعدية محلا للحكم فلان العلة
المتعدية هي التي يوجد في غير المحل الذي هو مورد النص وخصوصية ذلك المحل يستحيل وجودها في غيره لاستحالة كون
الشيء عين غيره واما المانعون من التعليل فاحتجوا بان الفائدة في التعليل انما هو التوسل بالعلة الى معرفة الحكم الشرعي
وهي مفقودة هنا لان معرفة الحكم في الاصل مستفادة من النص ولان العلة مستنبطة من حكم الاصل ومتفرعة
عليه على ما تقدم فلا يكون مفيدة له ولا ادراجه في الفرع لاستحالة كون الشيء عين غيره مع تحققها والجواب المنع من انحصار الفائدة
في معرفة الحكم كيف وهنا فوائد اخرى كمعرفة مطابقة الحكم الشرعي للحكمة والمصلحة فان ذلك ادعى لانقياد النفوس
اليه بخلاف التعبد المحض فيكون افضى الى مقصود الشارع وكالامتناع من القياس على ذلك الاصل بسبب العلم
بحصول خصوصية التي هي علة حكمه في الفرع فان قلت يكفي في الامتناع من القياس عدم العلة المتعدية فلا فائدة

ح في اثبات الى تحقق العلة القاصرة قلت يجوز وجود بعض ثمرة الحكم مستند اليه ولو لم يقل بالمحل لكفى الوصف المتعدي خاليا
عن المعارض مثبتا للحكم في الفرع لانه لا فائدة اعظم من العلم بالشيء بعد الجهل به واذ قد نفتح جواز كون المحل علة
للحكم بل ان شرط امرا كون العلة متعدية وجاز التعليل بالقاصرة اعني الوصف الذي لا يوجد في غير الاصل الخامس منع
ابو حنيفة والكرخي وابو عبد الله البصري من التعليل بالعلة القاصرة وجوزه الباقون وهو الحق لانه لا امتناع في ان
يقول الشارع حرمت الشيء الفلاني للوصف الفلاني ويكون ذلك الوصف من خواص الموصوف المطلقة وكذا لا امتناع في [illegible]
ورود [illegible] بمحل الحكم مخصوص متعلق به فيغلب على الظن كونه علة والعلم بذلك شيء وكذا احتج المجوزون بان تعدية
العلة الى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على التعدية لزم الدور ولجيب بان صحة التعليل بالوصف ليس موقوف
على كونه علة في الفرع بل على وجوده في الفرع ووجوده في الفرع ليس موقوفا على صحة التعليل فلا دور والحاصل هنا
ان معنى اشتراط التعدية في التعليل هو كون الوصف مشتركا بين محل الحكم المنصوص وغيره وهذا لا يتوقف على صحة
كون الوصف علة السادس اكثر الاصوليين على منع تعليل حكم الاصل بعلة متاخرة عن ذلك الحكم في الوجود كتعليل اثبات
الولاية للاب على ولده الصغير الذي عرض له الجنون بكونه مجنونا فان الولاية ثابتة له عليه قبل ثبوت الجنون قالوا
لان علة الاصل اما بمعنى الباعث او المعرفة او الموثر فان كان الاول لزم اما ثبوت الحكم لا بباعث اصلا او بباعث سابقا
للعلة المتاخرة عنه لاستحالة تحقق الحكم بباعث لا تحقق له مع الحكم فلا يكون الباعث المتاخر باعثا لاستحالة
تحصيل الحاصل والثاني بطل لما عرفت من بطلان كون العلة بمعنى الامارة سلمنا لكن فائدة الامارة تعريف
الحكم والحكم معلوم قبل حصول العلة فيكون تعريفه تحصيلا للحاصل وهو مح والثالث ايضا بط لاستحالة تاثير المتاخر في
المتقدم السابع يجب كون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها مما لا يرجع الى الحكم الذي استنبطت منه
بالابطال وذلك كتعليل وجوب الشاة في الزكوة بدفع حاجة الفقراء لما فيه من دفع وجوب الشاة من حيث هو دفع
حاجتهم بقيمتها اذ ان ارتفاع الاصل المستنبط منه يوجب ابطال العلة المستنبطة منه فيرد [illegible] باعتبارها التاثير في العلة [illegible]
مخالفة الدليل [illegible] ولا بالاجماع الخاص هذا مما وقع الاتفاق على شرطه وهل يجوز ان يكون العلة حكما شرعيا قال
الاكثرون نعم ونفاه الاقل فقالوا انه قد يدور الحكم مع حكم شرعي فيغلب على الظن كونه علة له والعمل بالظن [illegible]
ولان العلة الشرعية [illegible] كثير من الاحكام [illegible] الشرعية واما الاخرون فقد احتجوا بان الحكم المجعول علة يحتمل تقدمه
على الحكم المجعول [illegible] العلة [illegible] تخلف الحكم عنه وهو نقض والاصل عدمه وان كان متاخرا فلا يصلح
للعلية مما بينا من استحالة تعليل الحكم المتقدم بالوصف المتاخر وان يكون مقارنا وليس جعله علة للاخر اولى

من العكس لانه يحتمل ان يكون هو العلة وان يكون غير العلة فهو على ثلثة تقادير لا يكون علة وعلى تقديره واحد يكون علة والعبرة في الشرع انما هو الغالب عدم التعليل اذ لا يغلب على الظن من ثبوتها وكلما غلب على الظن عدم كونه علة امتنع كونه علة واجيب بجواز التاخر اذ المراد بالعلة المعرف والمتاخر قد يعرف المتقدم كوجود العالم المعرف لوجود الصانع تم ولجواز التقدم فلا نقض فان الحكم هو المعول عليه ليس علة اثباته بل يجعل الشارع اياه علة بقران الحكم الاخر كما في تعليل تحريم الخمر بالشدة فانها كانت متحققة قبل تحريم الخمر وذلك لا يمنع من كونها علة لذاته بل باعتبار الشارع بقران الحكم بها ولم يستلزم تخلف الحكم عنها بعدها ويجوز المقارنة ويمتنع عدم الاولوية الا بالفرض الكلام فيما اذا كان احد الحكمين مناسبا للاخر من غير عكس الناسخ ان يكون العلة مركبة من صفتين كوجوب القصاص بالقتل العمد العدوان وهو مذهب اكثر الاصوليين ونحن لما اشترطنا في العلة تنصيص الشارع وكان من الجائز ان ينص على التعليل بمجموع امرين او امور بحيث لا يكون الحكم مستندا الى بعض تلك الامور لا جرم جوزنا ان يكون مركبة واما المجوزون فمن قال بالاستنباط قال انه يمكن ان يقترن بالهيئة الاجتماعية دون علية الحكم المخصوص اما بالمناسبة او الشبه او السبر او الدوران او غير ذلك فيجب العمل به لوجوب العمل بالظن امنا ذلك وامالنا فقد احتجوا بان كون الشيء علة صفة الشيء زائدة عليه سواء حصلت له لذاته او بالفاعل لامكان تعقله مع الجهل بكونه علة ويصح حمل العلة عليها كما يقول هذا علة كذا فان حصلت بتمامها لكل جزء كان كل جزء منها علة اذ لا معنى لكون الشيء علة الا حصول صفة العلية له وهو محال لامتناع حصول الصفة الواحدة في المحال المتعددة وان حصل في كل جزء منها جزء من العلة لزم انقسام الصفة العقلية بحيث يكون لها ثلث وهكذا وذلك غير معقول وان حصلت في جزء واحد كان هو العلة الحقيقية وباقي الاجزاء خارج عنه هو المطلوب واجيب بان صفة العلية امر اعتباري لا تحقق له في الخارج والا لزم التسلسل وزيادتها على الموصوف انما هو في الذهن لا في الخارج وكان معنى كون المجموع علة قضاء الشارع بالحكم عنده رعاية لما اشتمل عليه من الحكمة وليس ذلك معنى يدعى انه اما ان يحصل بكل جزء او بعضها كل تلك الصفة او بعضها سلمنا لكن نمنع الحصر لجواز قيامها بالمجموع من حيث هو مجموع لكن من المتصور ان الشيء خبرا وامرا ونهيا واما التعليل بالامور الاضافية فتتاتى عند من يجوز التعليل بالامور الثبوتية والعدمية وبه يمنع منه ان كانت الاضافة عدمية وهو الحق لان الاضافة المطلقة لو كانت وجودية لكانت قائمة بمحل وكان حلولها فيه اضافة اخرى لها الى المحل وتلك الاضافة ايضا يكون وجودية لان نسبة الاضافة حاصل فيهما او هو وجودي اي قائمة بالمحل فثبت لها اضافة اخرى واذا ثبت ان جنس الاضافة عدمي امتنع ان يكون شيء من الاضافات وجوديا

لان اضافة الخصوص ماهية مركبة من الاضافة المطلقة ومن الخصوصية فلو كانت وجودية لكان الوجود
اما مسمى الاضافة او قيد الخصوصية والاول باطل لما تقدم والثاني باطل ايضا لان خصوصية الاضافة صفة لها
فلو كانت وجودية لزم قيام الوجودي بالعدمي وانه محال واعترض المصنف في شرحه بانه لا يلزم من كون مطلق الاضافة عدميا
ان يكون انواعه وجودية لجواز ان يكون الخصوصيات عدمية وفيه نظر لان المطلق لا يوجد الا في انواعه
فاذا كانت عدمية امتنع كون المطلق وجوديا ولان الفصل علة للجنس فاذا كان موجودا استحال ان يكون
عدمية قال البحث الرابع في شرائط الحكم يشترط فيه ان يكون شرعيا عند جماعة لا كثر يجوزونه في الاحكام
العقلية والحق خلافه ولانه لا يفيد الظن لو كان حجة وهل يثبت في اللغات انكره جمهور الاشاعرة والحنفية و
جوزه ابن شريح قال ابن جني وهو مذهب اكثر الادباء كابي علي والمازني لان الخمر قبل معنى الشدة لا يسمى خمرا
ومع حصولها يسمى به فيغلب على الظن ان العلة هي الشدة وهي ثابتة في النبيذ ولان كل فاعل مرفوع وكان غيره
من احكام الاعراب انما ثبت قياسا حجة المخالف ان اهل اللغة لو نصوا عليه لم يجز القياس بل لو قالوا المقيس
لسواده ثم يقول قيسوا عليه ولان القياس مبني على التعليل المتوقف على المناسبة ولا مناسبة بين الاسم
والمسمى والجواب المنع من عدم القياس فان اكثر علم النحو والاشتقاق والتصريف مبنية عليه والحق في تسمية
المتعدد فان تبطلت العلة المعرفة لم يجب المناسبة والحق انه لا يجوز القياس في الاسباب لانا لو جعلنا اللواط سببا
للحد بالقياس على الزنا فان كان الجامع بطل القياس وان كان الجامع هو المقتضي للحد لم يجز جعل خصوص الاصل والفرع
موجبين لامتناع الاستناد الى المشترك والى الخصوصيات فينبغي الحكم فيبطل القياس
ولا يجوز اثبات حكم العدمي بقياس العلة لان انتفاء الحكم ثابت قبل الشرع فلا يجوز تاخر العلة عنه
ويجوز بقياس الدلالة لجواز الاستدلال بعدم الاثر على عدم المؤثر هذا في النفي الاصلي اما اذا كان الحكم اعلم انا
فانه يجوز اثباته بهما معا ويجوز الشافعي القياس في التقديرات والكفارات والحدود والرخص ومنع الحنفية
ومع ذلك حكموا في اشهر الروايات بوجوب رجم المشهود عليه بشهود الزوايا وقاسوا في الكفارات الافطار بالاكل على
الوقاع وقتل الصيد ناسيا عليه عمدا وقاسوا في المقدرات كما قدروا الدلو الكبير وقاسوا في الرخص نقل الحكم في
الاستنجاء بالحجر قياسا على الاستنجاء اقول لما بين شرائط العلة شرع في ذكر شرائطه وهي
اسد بعضها مختلف فيه والاخر متفق عليه اما المختلف فيه فامور احدها ان يكون شرعيا وهو مذهب جماعة واختاره
صاحب الاحكام قال لان الغرض من القياس الشرعي انما هو تعريف الحكم الشرعي والاكثرون لم يشترطوا ذلك

القياس في الاحكام العقلية واللغوية اما الاول فاجازه اكثر المتكلمين ومنه نوع يسمونه الحاق الغائب بالشاهد قالوا
ولابد فيه من جامع عقلي وهو اربعة العلة والحد والشرط والدليل اما الجمع بالعلة فكقول الاشاعرة اذ كانت العالمية
شاهدا معللة بالعلم وجب ان يكون غائبا كذلك واما الجمع بالدليل فكقولهم التخصيص والاحكام يدلان على الارادة
والعلم شاهدا فكذا غائبا وفي هذا الكلام نظر فان العلم الذي هو العلة في المثال الاول ليس جامعا بل هو المطلوب
اثباته في الفرع والجامع هو المعلول وهو العالمية والصواب ان يقال في مثاله الله تعالى موجود فيكون مرئيا كما في الشاهد
فان الجمع فيهما بالوجود وهو علة الرؤية عندهم وكذا المثال الثاني فان الحد فيه ليس جامعا بل الجامع المحدود
هو المطلوب صدقه على الغائب وكذا المثال الثالث فان الجامع فيه وهو العلم وهو المشروط والحيوة التي هي الشرط
لهذا يكون الله تعالى عالما فله حيوة كما في الشاهد فان الحيوة هي المطلوب اثباتها في الفرع والصواب ان يقال في
مثاله الله تعالى حي فيكون مدركا كما في الشاهد فان الحيوة هي المطلوب اثباتها في الفرع التي هي
شرط الادراك هي الجامع هنا وفي المثال الرابع لان الجامع بها التخصيص والاحكام وهو الدليل على اثبات الحكم
المطلوب اثباته في الفرع وهو الارادة والعلم واعلم ان مبنى القياس على مقدمتين احديهما ان الحكم يثبت في الاصل
لعلة كذا والثانية ان تلك العلة بتمامها حاصلة في الفرع ويلزم من هاتين المقدمتين ثبوت الحكم في الفرع
لان تاثير ذلك المعنى اعني العلة في ذلك الحكم ان لم يعتبر فيه كونه حاصلا في الصورة الاولى اعني الاصل او كونه ليس حاصلا
في الصورة الثانية اعني الفرع او لا فان كان الاول لم يكن المعنى تمام العلة بل جزءها لان المراد من تمام العلة ما يستجمع
ما لابد منه في المؤثرية وهو خلاف المقدر وان كان الثاني لزم تحقق الحكم في الصورة الثانية والا لزم الترجيح من غير مرجح
لكن تحصيل العلم القطعي بهاتين المقدمتين عسير جدا لان الوصف الحاصل في الاصل لابد وان يكون مغايرا للوصف
القطعي الحاصل في الفرع ولو بالتعيين وح يمكن ان يكون التعيين اثر في الحكم وهو مفقود في الفرع فلا يتم القياس
لو كانا ظنيتين او احديهما ظنية كان ثبوت الحكم في الفرع ظنيا واختار المص انه لا يجوز في الاحكام العقلية لان
القياس على تقدير كونه صحيحا انما يفيد الظن ولا يعتد به في الامور العقلية وهذا انما اذا كان المقصود من الامور العقلية المطالب العلمية والمعا...
اليقينية لما تقدم من ان حصول القطع بالمقدمتين اللتين مبنى القياس عليهما متعسر بل متعذر وهل يجري
القياس في اللغات ذكره جمهور الحنفية واكثر الاشاعرة وقال به القاضي ابو بكر وابن شريح منهم وكثير من الفقهاء
واختاره ابن جني وحكي بانه مذهب اكثر الادباء كابي علي الفارسي والمازني واحتجوا على ذلك بوجهين الاول ان ارباب
اللغة لا يسمى خمرا قبل الشدة المطربة المزيلة للعقل واذا حصلت يسمى خمرا واذا زالت زال ذلك الاسم غلب على الظن

ان علة تسمية خمراً تلك الشدة للدوران فاذا رأينا تلك الشدة حاصلة في النبيذ حصل ظن ان علة تسمية
بالخمر موجود فيه ويلزم من ذلك حصول ظن تسميته خمراً واذا دل النص على ان الخمر مطلقا حرام غلب على الظن
ان النبيذ حرام والظن في امثال ذلك حجة الثاني ان اهل اللغة اجمعوا على ان كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب
وكذا باقي الانواع الاعراب ولم يثبت ذلك الا قياسا لانهم لم يرفعوا بعض الفاعلين بالرفع واستمروا في ذلك علمنا
انما ارتفع لكونه فاعلا وانتصب المفعول لكونه مفعولا واحتج المانعون بوجهين الاول ان اهل اللغة لو صرحوا با
بالقياس لم يفد جوازه كما لو قال مالك عبيد سود اعتقت غانما لسواده ثم قال قيسوا عليه فانا لا نحكم بعتق با
عبيده فكيف نحكم بجوازه اذا لم ينقل عنهم النص فيه الثاني ان القياس لا يجوز الا عند تعليل الحكم في الاصل بالو
المتوقف على المناسبة وهي مفقودة في الاسم ومسماه فانه لا مناسبة بين شيء من الاسماء وشيء من المسميات
اصلا والجواب عن الاول ان اهل اللغة قد استعملوا القياس فيها وكتبهم في النحو والتصريف والاشتقاق مشحونة بالقياس وذلك
منقول عنهم بالتواتر واجمعت الامة على وجوب الاخذ بتلك الاحكام المستفادة من تلك الاقيسة المذكورة فانا
لم نر احدا من الامة لم ينازع في ان تفسير الكتاب العزيز والاحاديث النبوية لا يمكن الا مع استعمالها وهذا الاجماع
منقول عنهم بالتواتر ونمنع من عدم جواز القياس على تقدير النص عليه والمثال المذكور غير مطابق لان العتق
امر شرعي فهو متفق على حصول سبب مستند الى الشرع وهو الانشاء المتحقق من المالك ونص المالك الشرع
عليه للعتق لا يوجب وجوده كذلك وعن الثاني ان المناسبة انما تعتبر اذا كانت العلة بمعنى الباعث او الداعي
اما اذا كانت بمعنى المعرف كجعل الدلوك علة لوجوب الصلوة فلا واما القياس في الاسباب فالشافعي انه غير جائز وهو قول
الحنفية وجوزه الشافعية كقياس اللواطة على الزنا في ايجاب الحد احتج المانع بان اللواط مثلا اما ان يشارك الزنا
ولا اللواط سببا للحد لانه لما كان مستندا الى الوصف المشترك لم يستقل مع ذلك استناده الى خصوصية كل
منهما وان كان الثاني بطل القياس لانه مشروط بوجود الجامع وهو مفقود هنا ولان شرط القياس بقاء حكم
الاصل والقياس في الاسباب ينافي ذلك فبطل القياس في الاحكام فان ثبوت الحكم في الاصل ينافي كونه معللا بالقدر المشترك
بين الاصل والفرع لم تأثير في الحكم بل تأثيره في سببية كل منهما كالزنا واللواط في هذا المثال واما الحكم
وانما يحصل من الوصف لانا نقول هذا باطل لان ما يصلح للعلية يكون صالحا لعلية الحكم فلا حاجة الى توسط
واختلف في الحكم العدمي كعدم وجوب المؤثر مثلا هل يصح اثباته بالقياس ام لا بعد اتفاقهم على ان استصحاب
العقل كاف فيه والحق انه يستعمل فيه قياس الدلالة لا قياس العلة لما الاول فهو الاستدلال بعدم اثار الشيء

وتخلفه لا يدل على عدمه وأما الثاني فلأن النفي الأصلي حاصل قبل الشرع فلا يصح تعليله بوصف
متجدد. وأورد عليه أن علة الشرع إنما هي بمعنى المعرف ويجوز تأخير الدليل على المدلول كالعالم للباري
إنما الحق أن العدم الأصلي ما الأمر لم يتجدد كعدم وجوب الصدقة أمام المناجاة بعد ثبوته فهو حكم شرعي
متجدد يجوز إثباته بكل نوع من قياس الدلالة وقياس العكس والعلة وأما القياس في التقديرات والكفارات
والحدود فجوزه الشافعي تعويلا على عموم الأدلة السابقة على كون القياس حجة ومنعه أبو حنيفة
وأصحابه واحتجوا على ذلك بأن القياس إنما يكون في الأحكام المعقولة المعنى بحيث يتوصل بوجه علل تلك الأحكام
في غير موارد النص بل تثبت فيها وهذا أمر متعذر في التقديرات كلها كنصب الزكاة وأعداد الركعات ومواقيت
الصلاة فإن عقول البشر تقصر عن إدراك الحكمة فيها ولا تهتدي إليها فكيف يتصور القياس فيهما وأما الكفارات
فإنها على خلاف الأصل المستفاد من قوله لا ضرر ولا ضرار في الإسلام ولأن الشارع أوجبها في الظهار لكونه منكرا وزورا ولم توجب في ... الكفارة مع
أنه أشد منه ... والحدود فإنها شرعت مع أنها ... فحيث لم يوجب الكفارة فيها ... علم القياس ولا الحد
القياس فيها إنما هو الظن ويجوز خلافه بشبهة فيندرئ الحد بها لقوله ادرءوا الحدود بالشبهات وأما الأخير
ولأنها من الله تعالى فلا يهتدى بها ... وفيه نظر فإن كون الكفارات على خلاف الأصل يستلزم عدم
إثباتها بالقياس كما لا يمنع من إثباتها بخبر الواحد ويمنع من كون محل الظن شبهة يندرئ بها الحد وإلا
فلا يثبت بخبر الواحد ولا بالإقرار وشهادة غير المعصوم وهو باطل اتفاقا ويمنع كون التقديرات غير معقولة
المعنى ولو سلم ذلك لكان امتناع القياس فيها ليس لنفسهما بل لعدم تعقل معناهما وهذا أمر يشترك
فيه كل حكم ... إنما نقول بجواز القياس فيهما على تقدير تعقل معناهما واهتداء العقل إلى الحكمة فيهما ... وكون
فيهما من الله تعالى ... عدم تعقيبها ... الشافعي ... مناقضتهم أنفسهم فقال ... قد كثرت أقيستهم فيها
... إلا ... كما في ... الزنا فإنهم زعموا أن الرجم ... عليه ... مع أنه ... في
... فيه ما يوافق العقل وأما الكفارات فقاسوا الإفطار بالأكل على الإفطار بالجماع وقاسوا قتل الصيد ناسيا
... ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم وأما ... ما فيه ... الدار ... والبيع ...
... مثل ذلك وقاسوا ... على تقدير ... الجماع ... عشر ... ولا ... بالقياس
... ولا يحكم ... ... هذا ... بقوله ... الله ... في بعض النسخ كما في ...

وسعنا ها انهم قاسوا الدلو المذكورة اعني العظيمة على العشرين من الدلاء الصغيرة والبئر التي يتعذر نزح
ماءها لغزارته البئر العزيزة الماء الباقي التي يكون فيها الماء ما ان ذحبسون لو افقا او اهما يظنه بنزح ذلك القدر لان
القادر بما بينها يزيد على ذلك [illegible] الرخص فانظر ها الا [illegible] في الاستنجاء بالاحجار وترد قاسوا عليه ان الذكل الفساد نادرة كا
او مثالا وقاسوا الغائب [illegible] على غيرها في الرخصة مع ان الرخص لا تثبت بالقياس [illegible] **قال الفصل الخامس** في بقايا مباحث القياس وهي
ثلاثة الاول القياس جلي وهو ما قطع فيه بنفي الفارق اما مع النص على العلة او بدونه كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب عند
العتق للعلم بعدم الفارق سوى الانوثة والذكورة والعلم بعدم نظر الشارع اليه ومنه خفي وهو ما عداه كغيره من الاقيسة والمراد من القياس
قياس العلة وهو ما صرح فيه بالعلة وقياس الدلالة وهو ما صرح فيه بالجامع الا انه ليس الباعث بل ملازمه وقياس في معنى الاصل
وهو ما لم يصرح فيه بالجامع بل يجمع بنفي الفارق **اقول** القياس ينقسم الى جلي وخفي فالجلي ما كان الفارق بين اصله وفرعه
مقطوعا اي مقطوعا بنفي تاثيره سواء كان العلة التي تثبت بها منصوصة كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التافيف لهما العلة كف
الاذى عنهما او غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب حيث علمنا انه لا فارق
بينهما الا الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في العتق خاصة واما الخفي فهو
ما يكون نفي تاثير الفارق بين الفرع والاصل مظنونا لا مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وما عداه
[illegible] وايضا ينقسم القياس الى قياس علة والى قياس دلالة والى قياس في معنى الاصل فالاول ما صرح فيه بالجامع
بين الاصل والفرع وكان علة باعثة على الحكم في الاصل كالجمع بين الخمر والنبيذ بالشدة المطربة الملزومة
الشدة المطربة ونحو ذلك ويسمى القياس العلة بالتصريح فيه بالعلة والثاني هو المسمى بقياس الدلالة فهو ما صرح فيه بالجامع
وان لم يكن ذلك الجامع نفس الباعث على الحكم بل لازمه كالجامع بين النبيذ والخمر بالرائحة الفائحة الملزومة للشدة المطربة
التي هي الباعث على الحكم ويسمى بقياس الدلالة للتصريح فيه بما له دلالة على العلة وكالجمع بين الاصل والفرع
باحد موجبي العلة في الاصل استدلالا به على الموجب الاخر كما في الجمع بين قطع الجماعة اليد الواحدة وقتلهم النفس
الواحدة في وجوب القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم في تقدير الجناية واما الثالث فهو القياس
في معنى الاصل فهو ما لم يصرح فيه بالجامع بين الاصل والفرع كما في الحاق الامة بالعبد في تقويم نصيب الشريك
على المعتق بتوسط نفي الفارق بينهما بذلك لانه لما انتفى الفارق بينهما صار الفرع في معنى الاصل **قال الثاني** لا يجري
القياس في جميع الاحكام لان فيها ما لا يعقل معناه ولان الاصل لابد وان يكون منصوصا عليه والا لكان فرعا [illegible]
فلما تقدم ببطلان [illegible] النص بالنصوص في كل الشرع اما عندنا فظاهر لانا نمنع القياس واما عند الخصم فلا مكان [illegible] الله نص على

ومنها أو لا يجوز القياس فيما طريقه العادة والخلقة كأكثر الحيض وأقله ولا فيما لا يتعلق به عمل كدخول النبي مكة

صلحا أو قتالا **أقول** القياس لا يجوز في الأحكام الشرعية لأن فيها ما لا يعقل معناه سواء كان مستثنى

عن قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وكأعداد الركعات وتقدير نصب الزكوة ولأن القياس لا بد فيه من أصل

منصوص على حكمه وإلا لكان فرعا على أصل آخر وقد تقدم بيان بطلانه في شرائط الأصل وحينئذ لا يمكن إثبات الأحكام

الشرعية كلها بالقياس ويجوز أن يتعبدنا الله تعالى بالنص على الأحكام الشرعية كلها أما عندنا فظاهر لأنه واقع لبطلان

القول بالقياس وكل حكم شرعي فعليه نص من الشارع إما تفصيلا أو إجمالا كالبيع مثلا فإن النص عليه لقوله تعالى

وأحل الله البيع يستلزم لحلال كل بيع وأما على رأي القائسين فلأن التنصيص على جملة الأحكام الشرعية أمر ممكن و

... فقضى منه فعله ويدخل تفاصيل الأحكام في تلك الجملة وذهب قوم إلى جواز القياس في جميع الأحكام الشرعية

لأنها من جنس واحد لشمول حد الحكم الشرعي لها وقد صح على بعضها الثبوت بالقياس فيصح على الباقي ذلك لأن

الجائز على البعض من المتماثلات جائز على الباقي وهو غلط لمنع من تماثلها بل هي متضادة واشتراكها في كونها أحكاما لا يوجب

تماثلها كاشتراك السواد والبياض في اللون ومنع أبو إسحاق الشيرازي القياس فيما طريقه العادة والخلقة كأقل الحيض

والأكثر وأكثر النفاس والحمل لعدم العلم بأسبابها وعدم ضبطها فيجب المصير فيهما إلى قول الشارع ولا يجوز أيضا

فيما لا يتعلق به عمل كدخول النبي صلى الله عليه وسلم مكة قتالا أو صلحا وكقرانه وإفراده في الحج فإن مثل هذه لا يطلب لنفسه حتى

يستدل بها فلا يجوز إلا كتفاء فيها بالظن به **قال** التاسع هذا نوع من القياس يسمى قياس الأصل على الفرع بأن يقال لو ثبت

الحكم على الفرع لثبت في الأصل لأنه لو ثبت في الفرع لثبت لعلة كذا ... والأقربات هي موجودة في الأصل والحكم ... وهو نوع من التلازم

ويقرب منه قياس العكس كأن يقال لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف لم يكن شرطا بالنذر فالمطلوب في الفرع كون

الصوم شرطا للصحة للاعتكاف والثابت في الأصل كون الصلاة ليست شرطا له فحكم الفرع خلاف حكم الأصل للتفرقة

راجع إلى الأول لأنه استدلال بالقياس الشرطي وإثبات إحدى مقدمتيه بالقياس فنقول لو لم يكن الصوم شرطا

مطلقا لم يصر شرطا بالنذر ثم يستثنى نقيض التالي لنقيض ويستدل على إثبات الملازمة بين المقدم والتالي بالقياس

فنقول ما لا يكون شرطا في نفسه لا يصير شرطا بالنذر كالصلاة **أقول** هذا النوع من القياس تسميه المتأخرون

ويسمى قياس الأصل على الفرع وهو أن يقال لو ثبت الحكم الفلاني في الفرع لثبت في الأصل لأنه لو ثبت في الفرع لكان ثبوته

معللا بالمعنى الفلاني لمناسبته لذلك الحكم واقترانه به وذلك المعنى حاصل في الأصل فيلزم ثبوت الحكم فيه ولما لم يثبت

هذا الحكم للأصل لم يثبت للفرع وهو نوع من التلازم لأنه عبارة عن قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة

واستثناء نقيض تاليها او بنتيجة نقيض مقدمها وانما يسمى هذا القياس الاصل على الفرع لان الحكم يثبت للفرع اولاً ثم يعلل بالعلة المتحققة في الاصل ثم يتوصل بذلك الى وجوب تحقق الحكم فيه او لانه ثبت علة الحكم المعينة في الفرع اولاً وبين ثبوتها بعد ذلك في الاصل مقيساً على فرعه وكان ذلك الاصل ويقرب من هذا قياس العكس وهو عبارة عن اثبات نقيض حكم الاصل للفرع لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطاً لصحة الاعتكاف في نفسه لما لم يكن شرطاً بالنذر قياساً على الصلوة فانها لما لم يكن شرطاً للاعتكاف في نفسه لا جرم لم يكن شرطاً بالنذر وهو في الحقيقة يرجع الى الاول لانه استدلال بالقياس الشرطي واثبات احدى مقدمتيه بالقياس وهو نوع من التلازم [illegible] منه انه استثنى فيه نقيض تاليه الستلزم نقيض مقدمه كما يقال لم يكن الصوم شرطاً للاعتكاف في نفسه [illegible] لكنه شرط بالنذر اتفاقاً فيكون شرطاً بالنذر اتفاقاً فيكون شرطاً للاعتكاف في نفس الامر وبيان [illegible] ولزوم التالي للمقدم بالقياس على الصلوة بان يقول والا يكون شرطاً للاعتكاف في نفس الامر بالنذر كالصلوة فانها لما لم تكن شرطاً للاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطاً له بالنذر وقد تقدم ذلك ووجه قربه من الاول ظاهر لاشتراكهما في تركب كل منهما من متصلة موجبة استثنى فيها نقيض تاليها لانتاج نقيض مقدمها والعلة في عدم كونه شرطاً في نفس الامر كونه غير شرط بالنذر [illegible] الا ان الاول الامارتان ان تنافيتا في حكم واحد وتنافي الفعلين جاز كتوجه المصلي الى جهتين وغلب على ظنه انهما جهتا القبلة فالحكم في الوجوب لاحدهما تخيير المجتهد وان اتحد الفعل وتنافي الحكم كالامارة الدالة على قبح الفعل والامارة الدالة على حسنه فالجواز [illegible] منه قوم شرعاً وان جاز عقلاً اما الجواز فلامكان اخبار صادقين بحكمين متنافيين واما عدم الوقوع فلان العمل بهما يقتضي وجوب الفعل وتحريمه على مكلف واحد وتركهما يقتضي العبث بوضعهما اذ وضع امارة لا يمكن العمل بها عبث والعمل باحدهما دون الاخرى ترجيح من غير مرجح وجوزه قوم وهو الاقرب فالحكم هاهنا التخيير ايضاً ولا يلزم من التخيير بين امارة الوجوب والاباحة الاباحة لان المجتهد ان اخذ بامارة الاباحة ثبت في حقه وان اخذ بامارة الوجوب ثبت في حقه كالمسافر اذا حصل في مكان تخير فيه بين الاتمام والقصر وان صلى بنية القصر سقط عنه وجوب الركعتين وان صلى تماماً كان واجباً وكمن عليه درهمان اذا قال له المالك دفعت الى هذين الدرهمين فليرى الاخر وان دفعت الواحد منهما سقطت الاخر عنه فاذا عرفت هذا فان عرض التساوي للمجتهد تخير ولكن المفتي يخير المستفتي وان كان الحاكم يعين ما يشاء له الحكم باحدهما في وقت وبالاخرى في آخر لخصمين آخرين قد عرفت في صدر الكتاب ان اصل اجزاء اصول الفقه كيفية الاستدلال بطرق الاحكام الشرعية عليها وذلك عبارة

عن باب التعادل والتراجيح ولما بحث المص عن طرق الاحكام شرع في البحث عن الكيفية المذكورة ولو اخر

البحث فيها عن البحث في الاستفتاء الذي هو طريق الاحكام على ما اختاره المص واكثر المحققين كما فعله في النهاية

كان اولى الثاني كيفية الاستدلال بالشيء على ذلك الشيء بالذات واعلم ان تعادل الشيئين عبارة عن تساويهما في

الادلة عبارة عن تساوي اعتقادات مدلولاتها المستفادة منها والادلة القطعية عقلية كانت او نقلية لا يتحقق تعادل

دليلين منها متقابلين بالنفي والاثبات اما العقلية فلوجوب حصول المدلول عند حصول دليله فلو تحقق دليلان على

نقيضين لزم اجتماعهما وهو مح واما النقلية فلانه يلزم اما اجتماع النقيضين او الكذب على الشارع وهما مح

واما الامارات المفيدة للظن فقد يكون عقلية وقد يكون شرعية اما الاول فلا شك في جواز تعادل الامارتين

المتقابلتين منه بالنفي والاثبات كحصول البرق المتواتر في زمن الصيف فانه عند الالتفات اليه والذهول عن

زمانه يحصل ظن وقوع المطر وعند الالتفات الى الزمان بالخصوص وعدم جريان العادة بوقوع المطر فيه يحصل

فيه ظن انتفائه واما الثاني فقد اختلفوا في جواز تعادل الامارتين المتقابلتين فيه فمنعه احمد بن حنبل والكرخي وجوزه

الباقون وهو الحق فانه لا يمتنع ان يخبرنا رجلان متساويان في العدالة والثقة واحتمال الصدق بحكمين متنافيين

والعلم بذلك ضروري واختلف المجوزون في حكم التعادل عند وقوعه فقال الجبائيان والقاضي ابو بكر حكمه التخيير

وقال آخرون يتساقط الامارتان ويرجع الى حكم العقل اذا عرفت هذا فاعلم ان تعادل الامارتين قد يكون في حكم واحد

مع تنافي الفعلين وقد يكون في فعل واحد مع تنافي الحكمين اما الاول فكما اذا دلت احدى الامارتين على ان جهة معينة

هي جهة القبلة ودلت الاخرى على ان جهة اخرى هي القبلة في الصلوة واحد الفعلين اعني التوجه الى الجهة الاولى والتوجه

الى الجهة الثانية في الوقت الواحد للشخص الواحد متنافيان واما الثاني فكما اذا دلت احدى الامارتين على قبح فعل

ودلت الاخرى على وجوبه او اباحته مع اتحاد الوقت والمكلف وكلاهما جائزان واستدل على الاول بقوله ع في زكوة الابل

في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة فيمن ملك مائتين لانه ايما فعل اتى بالواجب لا الاولوية والمصلي في الكعبة

يتخير في استقبال اي الجدران شاء وفيه نظر فانه لا تنافي بين الفعلين هنا لذاتيهما فانه لو كان هناك دليل على امتناع

دليل على عدم الجمع بينهما كانت الاعلى الوجوب على البدل وحينئذ يكون الواجب احد الفعلين بعينه كما في خصال الكفارة

او لا ثم الكلام على ما تقدم تحقيقه فلا يتحقق تعدد الفعل الذي هو متعلق الحكم وكون كل واحد منهما واجبا انما هو

الغرض لاشتماله على الامر الكلي وكذا الصلوة في الكعبة فان استقبال جهة الكعبة في الصلوة هو الواجب وهو امر كلي

صادق على استقبال اي جدار اتفق ومتعلق الوجوب انما هو الواحد بالذات وتعدده بالعرض فلا يكون [illegible]

فلا يكون المثال به مطابقًا والمثال الصحيح ما قدمناه والحكم فيه التخيير بينهما واما الثاني فلانه وان كان جائز
الوقوع عقلا كما تقدم لكن بعضهم منع منه شرعا قال لانه لو تعادلت الامارتان على الحظر والاباحة فاما ان يعمل بهما
معا او بهو شعال التنافي بينهما او لا يعمل بشيء منهما وهو ايضا لانهما اذا كانا في نفسهما بحيث لا يمكن العمل بهما البتة
كان وضعهما وهو عبثا على الشارع او يعمل باحديهما على التعيين دون الاخرى فيلزم الترجيح من غير مرجح و
هو باطل لانه قول في الدين بمجرد التشهي وان كان لا على التعيين فيقتضي العمل باحدهما لا على التعيين لا الا اذا خيرنا
بين الفعل والترك فقد ابحنا الفعل فيكون ذلك ترجيحا لامارة الاباحة بعينها على امارة الحظر وهو الذي الزم
قدم به الكرخي [illegible] جعل الحكم فيه التخيير والجواب عن هذه الحجة بالمنع من انه لزم التخيير ترجيحا لامارة الاباحة
امارة الوجوب والتحريم [illegible] الوجوب والمنقذ بامارة الاباحة [illegible] كالمسافر [illegible] في مواضع التخيير بين الاتمام والقصر
ان صلى بنية القصر سقط عنه الركعتان وان صلى بنية التمام وجبتا عليه ولا يوصف الركعتان بالاباحة وكذا
لو علق [illegible] درهمان فقال له ان دفعت الي الدرهمين اخذتهما وان دفعت الي احدهما اسقطت عنك الاخر فان
عين ولا يلزم كون الدرهم مباحا [illegible] التحقيق وهذا ان يقال ان الاباحة ان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك
مطلقا سواء كان ذلك ابتدا او مرتبا على امر اخر كقصد او فعل لزم التخيير بين الاخذ اباحة الوجوب لا اباحة
وكذا التخيير بين ما في الاباحة والحظر وان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك ابتدا لم يستلزم التخيير
بين الامارتين المذكورتين الاباحة لكن هذا هو الحق فان المكلف مخير بين ما اوجب التربص كالمسافر في شهر رمضان
[illegible] ولا يقال ان صوم شهر رمضان مباح اذا تقرر هذا فالتعادل ان وقع للمجتهد في نفسه يلزمه في حق نفسه
وان وقع للمفتي فحكمه ان يخير المستفتي في العمل بايهما اراد كما يلزمه في حق نفسه وان وقع للحاكم عين احدهما لانه
منصوب للحاكم [illegible] باحديهما وقت تشخيص بالاخر لغيره في وقت اخر قال المجتهدون نعم لا ينقض القضاء [illegible]
على خلاف ذلك ولا يستبعد وقوعه كما لو تغير اجتهاد الامام الا ان [illegible] خارج على عدم جواز [illegible]
قال لا يجوز [illegible] واحد بحكمين متنافيين وقد قضى عمر في مسئلة الحمارية بحكمين متنافيين [illegible]
على ما قضينا وهذا على ما نقضنا لكن يجوز ان يكون ذلك في غير صورة التخيير لجواز تغير اجتهاده [illegible]
الموجب للحكم الثاني على الموجب للحكم الاول قال واذا [illegible] فاما ان يكون [illegible]
فالحق الترجيح بينهما فيعمل بالراجح والا لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو باطل وان امكن العمل [illegible]
منهما من وجه دون وجه [illegible] واما الثاني [illegible] التعادل بينهما [illegible] يكون [illegible]

للتاويل الاخر بحيث يمكن الجمع بينهما كالعام المقطوع نقله والخاص المظنون نقله وان كان احدهما قطعيا
والاخر ظنيا تعين العمل بالقطعي والترجيح اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها وهو اما ان يكون في دليلين
نقليين او عقليين او منقول ومعقول اقول التعارض في الدليلين عبارة عن تنافي مدلوليهما وهو على ثلثة اقسام لانهما اما
يكونا ظنيين او يقينيين او احدهما ظنيا والاخر يقينيا فالاول هو ما اذا كانا ظنيين يتعين الترجيح بينهما وهو عبارة
عن تقوية احد الطرفين على الاخر ليعلم الاقوى فيعمل به ويترك الاضعف للمرجوحية وخالف في ذلك قوم وقد عبروا
ان الحكم حينئذ اما التخيير او الوقف لعدم الالتفات الى زيادة الظن لنا انه لو لم يجب العمل بالراجح من الدليلين المتنافيين
لزم العمل بالمرجوح منهما والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة احتج الخصم بان زيادة الظن لو كانت
معتبرة في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات والتالي باطل فانه لا ترجح الاربعة على الاثنين فكذا المقدم بيان الملازمة ان الترجيح انما اعتبر
في الامارات على غيره لكان اعتبار رجحان الاظهر على الظاهر وهذا المعنى بعينه قائم في الشهادات واما بطلان التالي فبالاتفاق
والجواب المنع من بطلان التالي ومن الاتفاق عليه فانا نقول بالترجيح في الشهادات ونوجب العمل بالراجح منهما
بكثرة العدد كالعشرة على الاثنين وبزيادة التقوى وظهور الصلاح ووضوح العدالة الموجبة لرجحان الصدق في احدهما
لكن نمنع الملازمة وعلية الوصف المذكور بان نقول ان العلة هي الرجحان بالاوثق من المعنى اعتبار في العمل به وهي ثابتة
في الادلة المتعارضة من دون الشهادات هذا اذا لم يمكن العمل بهما من وجه دون اخر ولو امكن ذلك تعين وكان اولى
من الغاء احدهما بالكلية لان دلالة اللفظ على جزء معناه دلالة تابعة لدلالته على كل معناه ودلالته على كل معناه
اصلية فاذا عملنا بكل واحد منهما من وجه دون اخر فقد تركنا العمل بالدلالة التابعة واذا عملنا باحدهما وتركنا
العمل بالاخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك في ان الاول اولى واعترض المصنف في النهاية بان العمل
في كل واحد منهما من وجه عمل بالدلالة التابعة من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الاخر عمل بالدلالة
الاصلية والتابعة في احد الدليلين وابطال لما في الاخر ولا شك في اولوية العمل باصل وتابع من العمل
بالتابعين وابطال الاصليين وفيه نظر فان العمل بتابع واصل انما يكون راجحا على العمل بالتابعين اذا كانا من دليلين
اما اذا كان من دليل واحد وكان التابعان من دليلين فلا وهو ظاهر فان فيه تعطيلا للفظ الاخر والثاني
ومن المعلوم ان التاويل اولى من التعطيل والثاني وهو كونهما يقينيين فلا يتصور الترجيح فيهما لانه فرع على تعارضهما
والتعارض في اليقينيات محال اذ الدليل اليقيني لا يتحقق الا مع كون المقدمات ضرورية او لازمة عن الضرورية اما ابتداء او بواسطة او بوسائط
ذلك اما معين او متعين وذلك لا يحصل الا مع اجتماع العلوم الضرورية صادق في نفس الامر اما ابتداء او بواسطة

بلزوم اللازم عنهما والعلم الضروري بان ما لزم عن الضروري لازم فما هو ضروري فهو ضروري وحصول ذلك في الدليلين
المتنافيين ملزوم للقدح في البديهيات وقول الحص فالتعارض بينهما محال الا ان يكون احدهما قابلا للتاويل
بالآخر بحيث يمكن الجمع بينهما كالعام المقطوع نقله فيه نظر لان قابل التاويل لا يكون يقينيا وكذا الخاص المطلق
نقله ليس من اليقينيات فهو من القسم الاول عين تعارض الظنيين وانما استثناه من اليقينيين من حيث ان كلا من
الدليلين جزءه يقيني فالعام نقله والخاص في دلالته الثالث ان يكون احدهما يقينيا والآخر ظنيا فيتعين العمل
باليقيني ضرورة استلزامه العلم بكذب الظن المقابل اليقين اللازم للدليل فلا يعتد به وقد ينتج ان الترجيح
انما يكون متحققا في الامارات المفيدة للظن فلهذا عرفه المص هنا بان اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها او
هو اعني الترجيح امر نسبي لا يتحقق الا بين دليلين وذلك الدليلان قد يكونان عقليين وقد يكونان نقليين
وقد يكونان احدهما عقليا والآخر نقليا والمراد بالدليل هنا ما يلزم من العلم به العلم او الظن بشيء آخر بحيث يكون
في الامارات قال البحث الثالث اذا تعارضا نقليان رجحا بالاسناد او بوقت الورود والمتن او بالمدلول
او بامر خارج فـ بالاكثر رواة ترجح والاعلى اسنادا او ترجح رواية الفقيه والافقه والازهد والاورع
العالم والاعلم بالعربية وكونه صاحب الواقعة والاكثر مجالسة العلماء او المحدثين او من طريقه اقوى والذي
ظهرت عدالته بالاختبار وتزكية الاكثر او العالم مع ذكر سبب العدالة او مع العمل بعدالته بروايته
والاكثر ضبطا وحفظا للالفاظ او المعولة على الحفظ ودائم سلامة العقل على المختلط في وقت ما والمعاصر على الراجع الى كتاب
والاشهر على المدلس ومعروف النسب على ملتبس الاسم بالضعيف والمتفق على كونه مرفوعا على المختلف فيه وذكر السبب
وناقل اللفظ على ناقل المعنى والمعتضد بغيره ومن هو افقه الاصل على من كذبه والمسند على المرسل الا ان
ارايت حيث قدم المرسل والبعيد المجاز حيث حكم بالمتساوي والمتاخر على المتقدم كالمدني على المكي وكالذي ورد
بعد فتح الرسول وكمتاخر الاسلام مع علمه بسماعه بعد اسلامه وترجح العام المبتداء على في اسباب الخلاف في قصر
على سببه والنهي على الامر والامر على المبيح ... والدال بالوضع الشرعي والعرفي على الدال باللغوي
والذي لم يدخل التخصيص على ما دخله والمنطوق على المفهوم والناقل على المقرر والمحرم على المبيح والنافي للحد على المثبت
ومثبت الطلاق والعتاق على نافيهما والعلة اقوى والمؤكد على غيره والموافق لعمل العلماء او الاكثر او الائمة
واذا تعارض قياسان فما اصله قطعي اولى وكذا ما دليل العلة فيه نص قاطع والتعارض قريب من التعارض
في الاخبار لا اشتراطية التنصيص على العلة اقول قد عرفت ان التعارض انما يتحقق في الادلة الظنية اما

اما من كل وجه كخبر الواحد العام فانه مظنون في متنه وفي دلالته او من وجه دون وجه كعمومات الكتاب العزيز
والسنة المتواترة وكاخبار الآحاد الخاصة فان الاولى قطعي المتن ظني الدلالة والثاني بالعكس وقد عرفت ايضا ان الدليلين
المتعارضين قد يكونان عقليين وقد يكونان نقليين وقد يكون احدهما عقليا والآخر نقليا فاما ما يتعلق
بعموم الكتاب العزيز والسنة المتواترة ومعارضة غيرهما لهما فكما تقدم في باب التخصيص واما ما عدا ذلك ففيه فصول
الاول في وجوه الترجيح النقليين وهي خمسة احدها ما يتعلق بكيفية اسناد الخبر وثانيها ما يتعلق بحال الراوي
وثالثها ما يتعلق بمتنه اي نفس الخبر ورابعها ما يتعلق بمدلوله اي الحكم الذي يدل عليه ذلك الخبر وخامسها ما يتعلق بامر خارج عن هذه
الامور الاربعة اما الترجيح بالاسناد فتارة يتعلق بكثرة الرواة وتارة يتعلق باحوالهم اما الاول فلان الكثرة سبب الرجحان وسيما اذا كان
المخبر والمخبر عنه واحدا فان الخبر الواحد اذا كان روايته عن الرسول صلى الله عليه وآله بغير واسطة عشرة مثلا كان ارجح مما
اذا كان رواته خمسة لان الظن الحاصل منهم اقوى ولان تطرق الكذب الى الاكثر اقل من تطرقه الى الاقل لان كل
واحد من الرواة غير المعصومين يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاذا انضم اليه آخر كان الاحتمالات اربعة
ومع الثالث يكون ثمانية ومع الرابع ستة عشر ويكون في تلك الخبر حجة في كل واحد من الاقسام ما عدا قسما واحدا
وهو ما اذا كانوا باجمعهم كاذبين اذ صدق واحد منهم كاف في كون ذلك الخبر ومن هذه الجهة يظهر
ما يكون سببا للمرجوحية وهو اذا كانت الكثرة في الوسائط المترتبة فانه كلما كانت الوسائط اقل كان
تطرق احتمال الكذب اليه اقل مما اذا كانت الوسائط اكثر وهو المراد بالاعلى اسنادا فان الخبر اذا لم يكن بينه ومع
صدق الراوي والواسطة بينه وبين الرسول صلعم وكل واحد منهما يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاحتمالاتهما
اربعة يكون الخبر فيها حجة في حال واحد وهو ما اذا كانا صادقين وفي باقي الاحوال لا يكون حجة فلو تعددت الوسائط
فان كانت اثنين كان الخبر حجة في حال واحد من ثمانية وان كانت ثلثة كان واحدا من ستة عشر وهكذا
وكونه غير حجة في باقي الاحوال كلها وذلك لضعف الظن عند تعدد الوسائط المترتبة وتكثرها حتى انه ربما ادى
الى زوال الظن بالكلية واعلم ان علو الاسناد وان كان مرجحا من هذا الوجه فهو مرجوح من حيث انه نادر و
الاولى ان يقال ان بلغ في قلة الوسائط الى حد الشذوذ والندور كان مرجوحا لان الغالب الخبر على القانون المعتاد
والطريق المألوف الغالب ارجح في الظن من غيره واعترض شيخنا في النهاية على دليل رجحان الاعلى اسنادا على
ان الاقل انما يكون ارجح اذا اتحدت رواة كل من الخبرين بالشخص وتساووا في الصفات اما اذا تعددت كانت صفات

الاكثر اكثر فلا فيه نظر فلان المراد بالترجيح بالقلة او بالكثرة انما هو مع قطع النظر عن صفات
الرواة ومع تساويهم فيها فلكان اى كل واحد منهما ارجح من الاخر من جهة ولو كانت في الاقل كثيرة ترجح من جهة بين
وبينه تمكن التحكم فيهما ولو كانت الكثرة في رواة الخبر بلا واسطة وليس في ذلك انما الكلام عند اشتراكهما مع قطع النظر
عن تلك الصفات كما قلنا الثاني الترجيح الحاصلة باحوال الرواة وهي امور الاول ان رواية الفقيه راجحة على رواية غيره لان
الفقيه يميز بين ما يجوز وما لا يجوز فاذا سمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره يتفحص عنه ويبحث عن تأويله ويسأل عن مقتضاه
بسببه ووقته حتى يطلع على الامر الذي يزول معه الاشكال والالتباس ولا كذلك العامي فانه لا يفرق بين الجائز وغيره
فلا يتفحص منه البحث والتفحص والسؤال المذكور ليعتمد على ذلك فينقل ما سمعه خاصة وربما كان ذلك سببا
للاختلال والوقوع في مهاوي الاشكال وقال قوم هذا الترجيح انما يعتبر اذا نقل الخبر بالمعنى اما عند
نقل الحديث باللفظ فلا وهو باطل لما ذكرناه الثاني رواية الافقه راجحة على رواية الفقيه لان الوثوق بالاحتراز
عما ذكر من الخلل في جانب الافقه اعظم واتم من الفقيه الثالث رواية الزاهد وهو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها
ارجح من رواية غيره لشدة تقواه واعراضه عما يشغل النفس فيمنع عن حفظ الحديث من الباطل في امور الدنيوية
المهاوية لتحصيلها وترجح رواية الازهد وهو الاكثر زهدا على الزاهد لان احتياطه الشواغل اتم واعراضه عن العوائق
التي تمنع من الضبط الحاصل بخبره اقوى الرابع رواية العالم بالعربية راجحة على رواية الجاهل بها لان العارف باللغة العربية
عن مواقع الزلل وقدرة على معرفة المقصود من اللفظ بحسب ما يقترن من القرائن اللفظية والحالية والحركات الاعرابية
وقيل بالعكس لان العارف بالعربية يفهم المعنى فيعتمد على معرفته ولا يبالغ في ضبط اللفظ بخلاف غيره وروية الاعلم
ارجح من رواية العالم لما ذكرنا في الفقيه والافقه والخامس كون احد الروايتين صاحب الواقعة والاخر ليس
كذلك فهو يوجب رجحان رواية الاول على الثاني لان اهتمام صاحب الواقعة بها اعظم من غيره ولهذا رووا ان التقاء
الختانين يوجب الغسل على رواية من روى انما الماء من الماء ورجح الشافعي رواية ابي رافع من كون النبي تزوج ميمونة وهو حلال
على رواية ابن عباس انه تزوجها وهو حرام لان ابا رافع كان السفير بينهما وهو الذي تحمل الرسالة السادس
رواية الاكثر مجالسة للعلماء ارجح من رواية من ليس كذلك لان مجالستهم يفيد استعداد الفطن والانس ليكون الذهن
الواصل بخبره اقوى من الظن الحاصل بخبر غيره وكذا رواية من مجالسه اهل الحديث راجحة على رواية من ليس كذلك
السابع رواية من طريقه اقوى في الادراك والعلم مقدمة على رواية غيره كما روي عن احدهما انه راى بلالا
القطع بالبصيرة وروى الاخر انه راى في وقت ... للاشتباه الى الثاني اكثر من الاول

فكانت روايته راجحة اما التراجيح الحاصلة بالورع فهي امور الاول رواية من ظهرت عدالته بالاختبار ارجح
من رواية مستور الحال عند من يقبل روايته وارجح من رواية من ثبت عدالته بالتزكية ب رواية من ثبت عدالته
بتزكية جمع كثير ارجح من رواية من ثبت عدالته بتزكية بعضهم او بتزكية عدد اقل مع تساوي الاوصاف لان الظن الحاصل
بعدالة الاول اقوى من ظن عدالة الثاني ج رواية من ثبت عدالته بتزكية الرجل العالم الاورع ارجح من
ثبت عدالته بتزكية العالم الورع لقوة ظن عدالة الاول د رواية من ثبت عدالته بتزكية العدل الذاكر للسبب
ارجح من رواية من ثبت عدالته بتزكية العدل من دون ذكر السبب ه رواية من ثبت عدالته بتزكية
الراوي بعمله بخبره ارجح من رواية من ثبت عدالته بتزكية من زكاه بان يروي خبره ان قلنا ان كل ذلك تعديل وكذا
رواية من زكاه وعمل بروايته ارجح من رواية من زكاه ولم يعمل بروايته واما التراجيح الحاصلة بسبب الزكا
فهي على وجوه أ رواية الاكثر ضبطا راجحة على رواية من ليس كذلك لقوة الظن الحاصل بخبره وكذا رواية اشد
حفظا لالفاظ الرسول راجحة على رواية غيره ب رواية الجازم بالحديث ارجح من رواية الظان لرجحان
الظن الحاصل بخبر الاول على الظن الحاصل بخبر الثاني ج رواية دائم العقل راجحة على رواية من يعرض
له اختلاط العقل في بعض الاوقات اذ لم يعرف انه روى هذا الحديث في حال سلامة عقله او حال اختلاله
د رواية من يحفظ الحديث راجحة على رواية من لم يحفظ ويعتمد على كتاب لانه ابعد من الشبهة و
يحتمل رجحان رواية الثاني على الاول لما يعرض من الاشتباه والنسيان على الحافظ بخلاف من يعتمد
على كتاب محفوظ مصحح واما التراجيح الحاصلة بسبب شهرة الراوي فامور أ رواية الكبير من الصحابة
او من غيرهم راجحة على رواية غيره لان دينه كما يمنعه من الاقدام على الكذب فكذا علو منزلته وارتفاع
منصبه يمنعانه ايضا عن ذلك واذا اتفقا فرقت موانع الكذب كان صدقه ارجح في الظن وقد روي ان
امير المؤمنين ع كان يحلف الرواة ولا يحلف ابا بكر لان الكبير من الصحابة يكون اقرب الى الرسول
من غيره فيكون اعرف بالحديث من ذلك الغير لبعده ب رواية غير المدلس ارجح من رواية
المدلس والتدليس لغة اخفاء العيب ج رواية معروف النسب راجحة على رواية مجهوله فيه
لان احتراز المعروف عن الكذب اكثر وللقدرة على معرفة عدالته بالبحث عن احواله والفحص عن حاله
بخلاف الاول د رواية غير الملتبس اسمه باحد الضعفاء راجحة على رواية الملتبس اسمه باسم
احدهم مع حصول فيه تمييز عنهم لحصول الظن الغالب بصدق الاول دون الثاني وانما

التراجيح العائدة الى كيفية الرواية فامور ا ان يقع الخلاف في احد الخبرين هل هو موقوف على
الراوي او مرفوع الى الرسول ص والآخر متفق على رفعه الى الرسول والثاني ارجح لحصول الشك في صدور
الاول عن الرسول وحصول الظن بصدور الثاني عنه ب رواية يذكر سبب حدوث ذلك الحكم
يرجح من تجرد عن ذلك لشدة اهتمام الاول لمعرفة ذلك الحكم دون الثاني ج الخبر المنقول باللفظ ارجح
من الخبر المنقول بمعناه خاصة و د ما يحتمل انه نقل بمعناه للاتفاق على قبول الاول وحصول الاختلاف
في قبول الثاني ولتطرق الغلط الى الثاني دون الاول فيكون الظن الحاصل في الثاني اضعف ه الخبر
المعتضد بحديث سابق ارجح مما ليس كذلك و الخبر الذي يوافق الاصل اعني المروي عنه
بمعنى انه لم يكن به راجح على الخبر الذي يكذب به الاصل وقد تقدم البحث في ذلك ز الخبر المسند
ارجح من الخبر المرسل ان قلنا بقبوله لحصول الاتفاق على قبول الاول دون الثاني وخالف في ذلك عيسى
بن ابان حيث زعم ان المرسل ارجح والقاضي عبد الجبار حيث حكم بالتساوي لنا ان الراوي اذا ارسل فعدالة
الواسطة معلومة له دون المروي له ولا يتمكن احد ممن روى له ان يبحث عنه ويتفحص عن امره ليعرف
حاله في العدالة وغيرها واما الواسطة في المسند فمعلومة للراوي وغيره ويمكن معرفتها له
عدالته وجرحها لكل [illegible] الوثوق بخبره اعظم وايضا ضرورة رجحان خبر من يتمكن
من معرفة عدالة كل احد على خبر من لا يتمكن من معرفة عدالته الا واحد خصوصا
مع خفاء العدالة وكونها من الامور الباطنة التي لا يطلع عليها البشر الا مع التفحص والاختبار
والبحث احتج المخالف بان الخبر الثقة لا يجيز له اسناد الحديث الى الرسول الا مع القطع فذلك
او ... المقارب للعلم بان الرسول قال ذلك الحديث بخلاف ما اذا اسند وذكر الواسطة
فانه لا يحكم على ذلك الخبر بالصحة ولم يزد على الحكاية ان فلانا قال ان الرسول ص قال ذلك فكان الاول
اولى والجواب ان قول الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وآله كذا يقتضي ظاهره الجزم بصحته وهذا
هو جهل غير جائز ومع ممتنع اجرائه على ظاهره يجب حمله على ارادة الظن ان الرسول قال كذا او سمعت
او رايت وعلى هذا يكون الحديث الذي ذكر فيه الراوي وهو المسند اولى للتمكن من معرفة عدالة كل
احد بخلاف ما اهمل فيه ذكر الواسطة لعدم التمكن من معرفة حاله واعلم ان القائل برجحان المرسل
على المسند انما يريد اذا قال الراوي قال رسول الله فاما لو قال عن الرسول كذا فانه لا يرجح على المسند لانه

معنى قوله يروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو كان احد الراويين لا يرسل الا عن عدل كمحمد
بن ابي عمير من الامامية يرجح على خبر من يرسل عن العدل وغيره ورجح بعضهم بالذكورية والحرية قياسا على الرواية
قال شيخنا في النهاية لا باس به الثاني في التراجيح المتعلقة بحال ورود الخبر وهي من وجوه الاول اذا كان احد الخبرين
متقدما على الاخر قدم المتاخر لكونه ناسخا للحكم المتقدم مع مراعات شرايط النسخ المتقدمة وكذا الحكم في
الايات المترتبة ويتفرع على ذلك امور آ ترجيح المدنيات من الاحاديث والايات على المكيات لان غالب حال المكيات انها وردت
قبل هجرة الرسول والمدنيات بعدها فغلب على الظن تاخر المدنيات وتاخر المكي على المدني نادر وقليل فيلحق بالغالب
الكثير ب ترجيح ما ورد بعد قوة شوكة النبي وعلو شانه على غيره لان قوة شوكته وعلو شانه كان في اخر زمانه فيغلب
على الظن تاخره وقال الاخرون ان دل الاول على القوة وعلو الشان والثاني على الضعف كان الاول متقدما واما
اذا لم يدل الثاني على قوة ولا على ضعف فلا يجب تقديم الاول عليه لاحتمال تاخره منه وهو ضعيف للقطع بكون
الاول صدر عنه في اخر زمانه وفقد ذلك في الثاني واحتمال صدوره في اول زمانه وفقد ذلك في الاول و
احتمال كون الثاني متقدما على الاول انما يتحقق على تقدير صدوره في اخر زمانه وهو ح محتمل التقدم والتاخر فيتساقطان
ويبقى الرجحان السابق بغير معارض ج ان يكون راوي احد الخبرين متاخر الاسلام ويعلم ان سماعه للخبر بعد
اسلامه وراوي الاول متقدم الاسلام فيقدم الاول لحصول الظن بتاخره عن الثاني وقال بعضهم ان كان تقدم
الاسلام باقيا في كل زمان المتاخر عن الرسول لم يمتنع من تاخر روايته عن رواية المتاخر اما اذا علم موت المتقدم قبل
اسلام المتاخر او علمنا ان اكثر روايات المتقدم متقدمة على روايات المتاخر حكم بالرجحان لان النادر يلحق بالغالب
وفيه نظر فان احتمال تاخر روايات المتقدم على رواية المتاخر لا يمنع من رجحان رواية المتاخر باعتبار ان الرواية قد علم تحققها
في زمانه المتاخر ولا يحتمل تقدمها على زمان اسلامه وروايات المتقدم يحتمل صدورها قبل اسلام المتاخر فكيف يكون رواية
المتاخر متاخرة عنها او ان يكون بعد الاسلام فيحتمل ح تاخرها عن رواية المتاخر وتقدمها عليها فاذن لاحتمال تاخر رواية
المتقدم في حال وللصدق منها فيكون للاول غلبة على الظن من تاخر الثاني د اذا كان احد الخبرين عاما مبتدأ اي لم يرد على سبب
والاخر عاما واردا على سبب كان الاول ارجح من الثاني لان جماعة من الاصوليين ذهبوا الى ان العام الوارد على سبب يجب
ان يكون مقصورا عليه وهذا وان كان ضعيفا لم نقل به الا انه يفيد رجحانا واعلم ان رجحان العام المبتدأ على العام الوارد على
سبب انما يتحقق في غير السبب فاما في محل السبب فينبغي ان يرجح ذو السبب عليه لانه اذا كان مقصورا عليه كان خاصا والخاص مقدم
الفصل الثالث التراجيح العائدة الى المتن اعني لفظ الخبر وهي سبعة آ ترجيح الفصيح على الركيك لان الفصيح اشبه بكلام ال

بكلام الرسول اذ كان افصح العرب وقد كان قال انا افصح من نطق بالضاد والتركيب بعيد عن كلامه حق ان يفهم

رده متى ابانه لا يتكلم به والذى قبله يحمله على ان رواية نقل الحديث بكلام نفسه وعلى كل تقدير فالفصيح

ارجح من ابعاد الثانى ترجيح الافصح اى الاشد فصاحة على الفصيح لانه ان كان مختصا من الخصائص بشيء لا يشاركه

فيه غيره فيه اثبت ... الظن اختصاصه بالافصح وذلك غير متحقق فى الفصيح لمشاركة غيره اياه فيه وقال المصنف لا ترجيح بذلك

لانه كان يتكلم بالفصيح والافصح وكذا وقع فى الكتاب العزيز وهذا ضعيف لان ذلك لا يمنع من ترجيح الافصح على الفصيح لما قلناه

من مشاركة غيره له فى الفصيح واختصاصه بالافصح البالغ الغاية القصوى الثالث يرجح الخاص على العام وقد تقدم الرابع الدال

على المعنى بطريق الحقيقة ارجح من الدال عليه بطريق المجاز لان الحقيقة اظهر دلالة من المجاز ولافتقار المجاز فى دلالته على

المعنى الى قرينة واستغناء الحقيقة عنها ومنعه اخرون لان المجاز الراجح اظهر فى دلالته من الحقيقة المرجوحة ولا

سيما الذى هو المستعار لانه ابلغ من الحقيقة فان قولنا فلان بحر اظهر دلالة من قولنا فلان سخى وفيه نظر لان رجحان

المجاز على الحقيقة باعتبار امر خارج كالاستعمال الجمهور لا يوجب ترجيح الحقيقة عليه مع قطع النظر عن ذلك الاعتبار

اومع اعتباره عدمه الخامس الدال على المقصود بالوضع الشرعى والعرفى اولى من الدال عليه بالوضع اللغوى قال

فخر الدين وفيه تفصيل وهو ان اللفظ الذى صار شرعيا فحمله على المعنى الشرعى اولى من حمله على المعنى اللغوى فى

اما الذى لم يثبت ذلك فيه مثلا ان يدل احد اللفظين بوضعه الشرعى على حكم واللفظ الثانى بوضعه اللغوى

وليس للشرع فى هذا اللفظ اللغوى عرف فلا ترجيح للشرعى على هذا اللغوى لان هذا اللغوى اذا لم ينقله الشارع

الى معنى شرعى واما الثانى وهو شرعى ليس بلغوى فالنقل على خلاف الاصل فكان هذا اللغوى اولى ... واختار هذا التفصيل الامام

فى النهاية وفيه نظر فان القسم الاول ليس الحكاية فيه انه الكلام فى ترجيح احد الخبرين على الاخر ... الخبر ... على الاخر واما القسم

الثانى فلانه عدم ترجح الدال بالوضع الشرعى على الدال بالوضع اللغوى بل الحق ذلك لان تكلم الشارع بوضعه اغلب من تكلمه

بوضع اهل اللغة فكان ارجح وقد لا يكون اللغوى اذا لم ينقله الشارع ... اولى ... عن نقل الشارع اياه عن

موضوعه لبيان المعنى والمراد بالشرعى ما وضعه الشارع المعنى لا ما ابقاه على موضوعه او استعمله فيه وكذا

الكلام فى العرفى السادس العام الذى لم يدخله تخصيص اولى مما دخله التخصيص لان الثانى يصير مجازا لكن لا

لاهو لبقائه فى تمام مسماه السابع الدال على المعنى بمنطوقه اولى من الدال عليه بمفهومه سواء قلنا ان المفهوم حجة اولا لان

المنطوق اقوى من المفهوم ... المفهوم المخالف واما مفهوم الموافقة فلعله اذ ليس كذلك الرابع فى الترجيح العائد الى الحكم

المدلول عليه وفيه مسائل ... اذا كان احد الخبرين مقررا لحكم الاصل وكان الاخر ناقلا عنه كان الثانى ارجح من الاول

عند الاكثر وقال بعضهم المقرر اولى وحجة الاولين ان الناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه والمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان الاول اولى
ولان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يقتضي ازالة حكم العقل فقط اما لو جعلنا المقرر متاخرا لكثر
النسخ لازالة الناقل حكم العقل ثم ازالة المقرر حكم الناقل واحتج الاخرون بان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع
اولى من حمله على ما لا يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد وحمل كلام النبي ص على ما هو
اكثر فائدة اولى فلو جعلنا المقرر مقدما على الناقل لكنا قد جعلناه واردا حيث لا حاجة اليه لانا نعرف ذلك
الحكم بالعقل ولو جعلنا المقرر واردا بعد الناقل لكان واردا حيث يحتاج اليه فكان الحكم بتاخره اولى وفيه نظر
فان فيما ذكرنا ايضا رجحان الناقل على المقرر وهو مدعى الاولين ورجحان المقرر على الناقل من الوجه الذي ذكره
انما يتحقق اذا جهلنا تاريخ الحديثين ولم نر دلالة بما وليس ذلك من لوازم التعارض اذ لا يتاتى فيما اذا علم اتحاد
تاريخ الحديثين ب اذا دل احد الخبرين على تحريم فعل ودل الاخر على اباحته قدم الاول على الثاني لقوله ص ما اجتمع
الحرام والحلال الا وغلب الحرام الحلال ولان العمل بالتحريم لا يتوقع معه ضرر لان الفعل ان كان محرما فقد تخلص
بتركه من اللوم والعقاب وان كان مباحا لم يكن عليه في تركه حرج ولا كذلك العمل بالاباحة لان ما تقدم على
فعله ربما يكون حراما فيقع فيه اللوم والعقاب الثالث اذا كان احد الخبرين يتضمن ثبوت الحد والاخر يتضمن نفيه
قدم النافي على الاول لان الحد ضرر فيكون مشروعيته على خلاف الاصل لمكان الضرر والنافي له يكون على وفق الاصل
والمثبت له على خلافه فكان النافي ارجح ولان الخبر المتضمن لنفي الحد لا يوجب الجزم بذلك النفي فلا اقل من
ان يفيد شبهة وحصول الشبهة يوجب سقوط الحد لقوله ص ادرؤا الحدود بالشبهات وفيه نظر
يعلم مما تقدم من ترجيح الناقل على المقرر الرابع اذا كان احد الخبرين مثبتا للطلاق او العتاق والاخر نافيا لهما
قدم المثبت على النافي وهو قول الكرخي لان مشروعية ملك النكاح واليمين على خلاف الاصل فيكون رافعهما على وفق
الاصل والخبر النافي يوافقه الاصل ارجح من الواقع بخلافه وقيل النافي لهما ارجح لانه على وفق الدليل المقتضي
لصحة النكاح واثبات ملك اليمين الراجح على النافي له الخامس اذا كان احد الخبرين دالا على الحكم وعلته والاخر دالا
على الحكم دون علته كان الاول ارجح لانه اقرب الى الايضاح والبيان ولافضائه الى المقصود بسبب علته انقيادا
وسهولة القبول واذا كان احد الخبرين دالا على الحكم مقررا ثابتا تاكيده والاخر خاليا من التاكيد كان الاول ارجح
مثل قوله ص ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل الخامس الترجيح بالامور
الخارجية وهي ان يوافق احد الخبرين عمل علماء المدينة او الاكثر من العلماء او الاعلم والاخر ليس كذلك

فالاول ارجح لان عملهم بذلك الخبر واعراضهم عن الآخر لابد وان يكون لامر يوجب رجحان الاول على الثاني لان
اهل المدينة اعرف بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي والتاويل وكذا الاكثر لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وكذا الاعلم والافضل
لان كلا منهما مزية على العالم والفاضل تتمة في تعارض الاقيسة وقد عرفت ان القياس ليس بحجة عندنا الا اذا كان منصوص العلة على
كما تقدم فح يكون التعارض فيه من فيما تقدم من امر التعارض في الاخبار لان القياس لا بد له من اصل منصوص على حكمه ولا بد فيه من علة لذلك
الحكم منصوص عليها فاذا تعارض قياسان واصل احدهما قطعي واصل الآخر ظني كان الاول ارجح كما ترجح الخبر القطعي على الظني
ولو كانا ظنيين في احدهما اغلب على الظن من الآخر بما تقدم في الاخبار من وجوه الترجيحات كان الاول ارجح وكذا
لو كان دليل علة حكم اصل احدهما نصا قاطعا والآخر غير قاطع كان الاول ارجح وكذا لو كانا نصين قاطعين لكن احدهما ارجح من
الآخر بما تقدم من ترجيح الاخبار كان الارجح اولى وكذا نطرد في التراجيح التي بحسب الحكم والامور الخارجة كلها **المقصد الثاني عشر**
في الاجتهاد وفيه فصول الاول في المجتهد وفيه مباحث الاول الاجتهاد لغة استفراغ الوسع في فعل شاق واصطلاحا
استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي ولا قرينة قوله التجزي لان المقتضي لوجوب العمل مع الاجتهاد
في الاحكام موجود مع الاجتهاد في بعضها وتجويز تعلق المعلوم بالمجهول يدفعه الفرض **اقول** لما فرغ من القياس
وتعادل الادلة وتراجيحها شرع في الاجتهاد والكلام فيه اما في ماهيته او اركانه او اقسامه او احكامه اما الاول
فلعلم ان الاجتهاد لغة عبارة عن استفراغ الوسع اي الطاقة في تحقيق امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة يقال اجتهد في
حمل الثقيل اي استفرغ وسعه فيه ولا يقال اجتهد في حمل النواة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل الظن
بحكم شرعي فاستفراغ الوسع جنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وقولنا من الفقيه يخرج استفراغ الوسع من غيره والفقيه من له
الفقه وقد سبق تعريفه في صدر الكتاب وقولنا لتحصيل الظن احتراز من استفراغ الوسع لتحصيل العلم في الاحكام
القطعية وقولنا بحكم شرعي احتراز عن تحصيل الظن بحكم عقلي او اصطلاحي وهذا التعريف ذكره ابن الحاجب وفيه نظر
فانه كان يجب تقييد الحكم الشرعي بالفرعي والا لكان استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي اصولي
ككون الاجماع وخبر الواحد والقياس حجة اجتهادا واستفراغ غير الفقيه وسعه في ذلك الاصولي لا يكون اجتهادا
وقال الآخرون الاجتهاد استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير
واستفراغ الوسع كالجنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وتقييده بما بعده كالمميز للمعنى الاصطلاحي عن اللغوي
وقولنا في طلب الظن يخرج استفراغ الوسع في طلب القطع بشيء من الاحكام وتقييد الاحكام بالشرعية يخرج
الاجتهاد في الامور العقلية وقولنا بحيث ينتفي اللوم بسبب التقصير يخرج اجتهاد المقصر مع الامكان المزيد عليه فانه

لا يعد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا وهذا سبيل مسائل الفروع ولذلك لا يسمى هذه المسائل اجتهادية والناظر
فيها مجتهدا وفيه نظر لما تقدم من وجوب تقييد الحكم الشرعي بالفرعي لانه متفق طردا باستفراغ الفقيه الوسع
في تحصيل الظن بحكم شرعي بطريق [illegible] اعلم ان الاجتهاد يتعلق بالمجتهد وهو الناظر المتصف به وبالمجتهد فيه
المسائل الفرعية وهل يقبل الاجتهاد التجزية بمعنى ان يكون المكلف مجتهدا في بعض المسائل دون بعض قال
قوم نعم لانه لو اطلع في الحادثة من الفرائض مثلا ان يكون اصلها في الفرائض دون غيرها من المناسك والرهون والاجارات
من احاط بما ورد في الآيات والاخبار والاثار وما وقع عليه الاجماع من الفرائض امكنه الاجتهاد في تلك الحادثة وان عجز عن
الاجتهاد في غيرها غاية ما في الباب ان يقال لعله يسد منه شيء ولكنه خلاف الفرض او انه نادر والنادر لا يعتد به
ولانه لما احاط بكل تلك المسئلة على وجه الاستقصاء صار مساويا للعالم بها وبغيرها من المسائل في العلم
بتلك المسئلة وكما جاز للثاني الافتاء بها فكذا جاز للاول وربما احتج الى ذلك بان مالكا كان فقيها مجتهدا
اجماعا مع انه سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين منها لا ادري فلو شرط في الاجتهاد والافتاء
الاحاطة بجميع المسائل لما كان مالك مجتهدا ولما جاز ان يفتي واجيب بتجويز تعارض الادلة عنده في تلك
المسائل او لعجزه في ذلك الحال عن المبالغة في النظر واحتج الآخرون بانه يجوز تعلق الحكم المفروض [illegible]
يعلم من المسائل فلا يتحقق اجتهاده فيه واجيب بانه خلاف الفرض اذ المفروض حصول جميع الامارات المتعلقة بتلك
المسائل عنده الثاني الحق ان النبي لم يكن متعبدا بالاجتهاد لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ولانه قادر على العلم
فلا يجوز له العمل بالظن ولان مخالفه كافر ومخالف المجتهد ليس بكافر ولانه لو كان لتوقف في الاحكام على الوحي
ولا يجوز ان يجتهد فيما يفضي الى انتظار جبريل فيندفع القطع بالوحي احتج الشافعي بان الرسول [illegible] وبقوله
عفا الله عنك لم اذنت لهم وبقوله لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي والحق ان المشقة انما تثبت باعتبارها مع التوقع
[illegible] العفو [illegible] على ان [illegible] الاجتهاد اختلف الاصوليون
في ان النبي صلعم هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه من الله تعالى ام لا فقال احمد بن حنبل والقاضي ابو يوسف
به وانكره الامامية والجبائية وجوزه الشافعي في رسالته من غير قطع به وقال اصحابنا [illegible] الجبائي وابو هاشم
البصري ومنهم من جوزه [illegible] ذلك [illegible] دون الاحكام [illegible] لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو
الا وحي يوحى [illegible]
[illegible] الحكم بالوحي [illegible] على الاجتهاد [illegible]

كافر ومنها ان الحكم الصادر عن الاجتهاد يجوز مخالفته والمخالف في حكم النبي ليس صادرا عن الاجتهاد اما الاول فلقوله تعالى فلا
وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم واما الثانية فلان المخطئ في الاجتهاد له اجر واحد والمستوجب للاجر في شيء
لا يكون كافرا الرابع لو كان متعبدا بالاجتهاد لم يكن متوقفا في شرع الاحكام على الوحي لان حكمه في المعقول كان
معلوما او طريق الاجتهاد كذلك فعند وقوع الواقعة التي لم ينزل عليه فيها وحي لو كان مامورا بالاجتهاد فيها لما
توقف لكن التوقف فيها كما في مسئلة الظهار واللعان فلا يكون متعبدا بالاجتهاد الخامس لو جاز للنبي
الاجتهاد لجاز لجبريل والثاني باطل والا لزم الشك في الشرع الذي جاء به محمد هل هو من عند الله ام من اجتهاد
جبريل فالمقدم مثله احتج الشافعي وموافقوه على جواز اجتهاده بوجوه ان العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص
فيكون اكثر ثوابا لقوله افضل الاعمال احمزها اي اشقها فلو لم يعمل الرسول بالاجتهاد مع عمل الامة به كانت الامة
افضل منه وهو باطل وثانيها قوله تعالى مخاطبا للنبي لما استاذنه قوم في التخلف عن الخروج الى الجهاد فاذن لهم
عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين عاتبه على ذلك فلا يكون بوحي من الله
فتعين ان يكون عن اجتهاد وثالثها قوله حين امر اصحابه بالتمتع لتحلله عنهم لو استقبلت من امري ما استدبرت
لما سقت الهدي ولا يتحقق ذلك فيما كان بوحي فتعين كونه عن اجتهاد والجواب عن الاول ان المشقة الموجبة
لزيادة الثواب انما يكون في الافعال المطلوب به الشارع اما من غيره فلا ونحن فلا نسلم ان اجتهاد الرسول مطلوب لله تعالى
منه مع تمكنه من [illegible] وقد اسلف بيان ذلك وعن الثاني ان العفو عن اصحابه يستلزم الكناية الدالة على العتاب بل الظاهر انه
يقصد به التعظيم والملاطفة في المخاطب فان الواحد منا كثيرا ما يقول لغيره ارايت رحمك الله او غفر الله لك او عفا الله
عنك لو كان من غير ان يخطر بالبال ان ذنبا وجد [illegible] يسال الله تعالى ان يغفر له او يعفو عنه ويجوز ان يكون اباحة للتخلف
المذكورين عن الخروج الى الجهاد مشروطا باذنه لهم فيه فيكون مخيرا في ذلك غير ان اولى تركه الاذن فصح اسناد العفو
عنه اليه لانه لا يقول ولا يعمل الا بوحي من الله تعالى وان لم يكن ما وقعت المعاينة عليه مسطورا وعن الثالث ان الخبر
لا يدل على ان سياق الهدي بالاجتهاد لان افعال الحج لا يتحقق الاجتهاد فيها لعدم تعقل معانيها بل هي مستفاد من
الوحي فنهى لما تلبس بالحج [illegible] بوحي الله تعالى اليه بعد ذلك فضيلة التمتع وانه لا يجوز العدول من القران اليه تاسف
على فوات تلك الفضيلة ولقائل ان يقول ان تلبسه بالقران ان كان بوحي الله تعالى استحال ان يتاسف على فعله والا كان في
بيان في افعاله ما لا يكون بوحي فان قلت يجوز ان يكون الله تعالى خيره فيه وفي غيره فاختاره هو وهذا يشعر بان الذي اختاره
هو افضل قلت اختياره ذلك ان كان بوحي من الله تعالى عاد الكلام والا كان في افعاله ما ليس بوحي [illegible]

وانما يتم ذلك له بامور احدها معرفة اللغة ومعاني الالفاظ الشرعية لا الجميع بل ما يحتاج اليه في الاستدلال ولو بالرجوع الى اصل صحيح عنده كما في قوله تعالى لا تقتلوا انفسكم ويدخل فيه معرفة النحو والتصريف لان الشارع عربي لا يتم الا بمعرفته

وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وثانيها ان يكون عارفا بمراد الله تعالى من اللفظ وانما يتم ذلك لو عرف انه لا يخاطب بما لا

يفهم معناه ولا بما يريد به خلاف ظاهره من غير بيان وانما يتم ذلك لو عرف انه تعالى حكيم وهو يتوقف على علمه تعالى

بالقبح واستغنائه عنه والعلم بصدق الرسول صلى الله عليه وسلم واصول قواعد الكلام وهذا لا يتاتى على قواعد الاشاعرة و

ثالثها ان يكون عارفا بالاحاديث الدالة على الاحكام اما بالحفظ او بالرجوع الى اصل صحيح وبحال الرجال ليعرف

صحيح الاحاديث من سقيمها ورابعها ان يعرف من الكتاب ما يستفاد منه الاحكام وهو خمسمائة آية بحيث لا يفتي بما يخالف نصهما

الخامس ان يعرف ادلة العقل كالبراءة الاصلية والاستصحاب وغيرهما وسادسها ان يعرف شرائط البرهان وسابعها ان يعرف

الناسخ والمنسوخ والعام والخاص والمطلق والمقيد وغيرها مما يحتاج اليه في الاحكام وثامنها ان يكون له قوة استنباط الاحكام الفرعية

من المسائل الاصولية اقول اعلم ان الشرائط التي يتوقف عليها كون المكلف مجتهدا يجمعها شيء واحد وهو كونه بحيث يتمكن

من الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام الشرعية الفرعية لكن حصول هذه الملكة بالاستقلال مشروط بامور احدها ان يكون

عارفا بموضوعات الالفاظ ومعانيها المتضمنة في الكتاب والسنة اذ لو لم يكن كذلك لم يفهم كلام الله ولا كلام الرسول صلى الله عليه وسلم و

متعلقاتها ولما كان اللفظ المفيد بحسب الوضع ينقسم بحسب الاقسام واصنافه الى اللغوي والعرفي والشرعي وجب ان يكون

المجتهد عارفا بالالفاظ العرفية واللغوية والشرعية واوضاع اللغة العربية لان الشارع عربي لاستفادته من الكتاب والسنة

وهما عربيان فلا يتم معرفتهما الا بمعرفتها وبما به معرفة ما يتبعها كالنحو والتصريف ولما كانت معرفة الشرع واجبة على الكفاية

كانت معرفة هذه الاشياء واجبة كذلك ولا يشترط علم المجتهد بذلك كله بل بما يفتقر في الاستدلال على

الاحكام الشرعية اليه ولو كان عنده اصل صحيح متضمن على معاني الالفاظ اللغوية بحيث يرجع اليه عند الحاجة

كالعين والجمهرة والصحاح كفاه ولا يحتاج الى حفظها عن ظهر قلبه وكذا الكلام في توابعهما من النحو والتصريف وقوله رحمه الله

وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب اشارة الى ان معرفة ذلك واجبة الثاني ان يكون عارفا بمراد الشارع من خطابه

وذلك لا يتم الا بمقدمتين احدهما ان يعلم ان الشارع لا يخاطب بما لا يقصد به الافهام اذ لو جاز عليه ذلك لما بقي

في كلامه من اوامره ونواهيه ان لا يقصد به افهام معناه ومثل ذلك لا يبقى في خطابه دلالة على الطلب ومثل الله في

ترك المنهي عنه الثاني ان يعلم من حال الشارع انه يريد باللفظ ما يدل عليه ظاهره او اذا خرج عن قرينة صارفة

الى معنى آخر فانه يتنبه مع القرينة التي يصحبها المراد فيه قرينة او دليل والا لكان مغريا لنا بالجهل اذ لا تدل الا على معنى مجرد

عن قرينة تصرفه عن معناه ان يريد به ذلك المعنى وكذا في الخطاب بما يدل على خلاف ظاهره او يريد به ظاهره
او يريد به معنى آخر لمغايرة ما يدل عليه ذلك اللفظ مع القرينة فيبقى المكلف وسيلة الى معرفة المراد
بالخطاب الشرعي ولا يتحقق ذلك الا بعد تحقق حكمة المتكلم وعصمته والعلم بكونه تعالى منزها عن فعل القبيح والاخلال
بالواجب وتوقف ذلك على ثبوت انه عالم بقبح القبيح وبوجوب الواجب باستغنائه عن فعل القبيح وترك الواجب فلابد من توقف
على العلم بوجود الصانع واتصافه بالقدرة التامة والعلم والارادة والحياة وغير ذلك من صفات الكمال وتنزهه عن صفات الجلال التي
لا يتحقق الاسلام والايمان الا بها وكونه تعالى مرسلا للرسل حتى يتوجه عند المكلف العلم بارسالهم وما يعود منهم [illegible]
به من الشرع المنقول عنه عليه السلام من المعجزات الظاهرة والآيات الباهرة الدالة على صدقه ولا يتم قواطعه هذا
لا يتاتى على قواعد الاشاعرة لانهم لا يمنعون من صدور القبائح عن الله تعالى بالاختيار ونفي الحسن والقبح العقليين على
ويجوزون ظهورها على يد الكاذب فلا يتحقق امتياز المحق من المبطل ومدعي النبوة فينهدم به قواعد الاسلام بل يتم ذلك
على قواعد الامامية وموافقيهم من المعتزلة وغيرهم الثالث ان يكون عارفا من الكتاب العزيز والسنة النبوية بما يتعلق ب
الاحكام الشرعية الفرعية اما بان يحفظها عن قلبه او يكون عنده كتاب [illegible] الاصل صحيح والادلة [illegible]
بل معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يكون قادرا على الرجوع اليها واستنباط الاحكام منها يجدها اذا طلبها وان
يعرف احوال الرجال اعني رواة تلك الاحاديث من العدالة والامانة والضبط واضدادها وذلك [illegible] في كتب الرجال [illegible]
الاقتصار من معظمها ولا يشترط علمه بالكتاب جميعه بل بما يتعلق بالاحكام الشرعية وذلك نحو من خمسمائة آية اما
ما عدا ذلك من الآيات الدالة على البعث والنشور والقصص واحوال القرون الماضية وكيفية اثابة المطيعين
والعصاة ومعاقبة العصاة على عصيانهم فلا وكذا الاحاديث لا يجب الاحاطة بها اجمع كالمواعظ والآداب وما يتضمن
[illegible] مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وغير ذلك مما لا يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية منها او كيفية دلالتها عليها
ومواضعها بالتفصيل بحيث يجدها اذا طلبها الرابع ان يكون عارفا بالاجماع اي بمواضعه [illegible] ما وقع عليه
الاجماع من المسائل اذ لو كان جاهلا بها او ببعض منها لم يأمن ان يؤديه اجتهاده الى خلافها [illegible] فيقع في الغلط
اذ الاجماع من الادلة القطعية ومصيره الى الحاكم [illegible] المجمع [illegible] الاجتهادات [illegible] والحق انه
لا يلزم حفظ مواقع الاجماع والخلاف بل ان يعلم ان فتواه ليست مخالفة للاجماع بان يعرف ان له في المسألة التي
يفتي بها موافقة من الفقهاء المتقدمين او تغلب على ظنه ان هذه الواقعة في عصره وان اهل الاجماع لم يخوضوا فيها
ولا عن شيء من ملزوماتها الخامس ان يعرف ادلة العقل و البراءة الاصلية واما مكلفون بالتمسك بالادلة

قيام دليل صادق عندنا من نص أو إجماع أو غيرهما من الطرق الشرعية والاستعداد على ما يأتي بيانه وغيرهما كذلك
الحجاب الشيخ مطلقاً على الحجاب ولا يتم ذلك إلا بالشيء الآخر السادس أن يكون عارفاً بشرائط البرهان التي عند تحققها
يكون البرهان منتجاً ومع فقدها أو بعضها لا يحصل وثوق به والحاجة إلى ذلك عامة في جميع الأدلة سواء كانت عقلية أو نقلية أو الشرعية وسواء كانت من الكتاب العزيز والسنة المقدسة أو غيرهما السابع أن يكون عارفاً
بما نسخ من الأحكام المستفادة من الكتاب العزيز أو السنة لا يحكم بشيء منهما وإن لم يعرف الناسخ إن كان دالاً على حكم
الحكم المنسوخ أما لو دل على حكم الآية السابقة أو الحديث السابق فلا يشترط العلم به فضلاً عن أن يشترط
أن يعلم أن الأحكام المنسوخة ناسخاً في الجملة مع أنه يتعذر العلم بكون منسوخ مع الجهل بالناسخ مطلقاً
وكذا يجب أن يعرف العام والخاص والمطلق والمقيد وغير ذلك كالمجمل والمبين وأقسام البيانات والظاهر والمؤول و
المحكم والمتشابه لتوقف استنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة على ذلك كله وأما العلم بمسائل الفروع التي
يبحث عنها المجتهدون فليس بشرط لأن هذه الفروع استخرجها المجتهدون وبعد تحقق كونهم مجتهدين فكيف يكون شرطاً
في الاجتهاد مع تأخرها عنه الثامن أن يكون له قوة استخراج مسائل الفرعية من المسائل الأصولية المستفادة
من النصوص من الكتاب والسنة بأن يكون فطناً ذكياً يصلح لإدراك مستقيم اللوازم الدقيقة والمآخذ الأحكام ومعلقاتها واعلم أن اجتماع
هذه الشرائط [illegible] إنما هو شرط المجتهد المطلق أما المجتهد في مسألة معينة خاصة فلا يشترط إلا علمه بما يتعلق بتلك المسألة من الأصول المقدمات
مبني على تجزي الاجتهاد كما قيل في الأصل الثاني في المجتهد فيه وهو كل حكم شرعي ليس عليه دليل قطعي فخرج بالشرعي الأحكام
العقلية وبنفي الدليل القاطع ما علم كونه من الشرع ضرورة كوجوب الصلاة والزكاة فإنه لا يتحقق الاجتهاد بالفعل إلا في
[illegible] واحد أركان الاجتهاد وهو كل حكم شرعي فرعي ليس عليه دليل قطعي فالحكم كالجنس وهو شامل
للأحكام [illegible] بالشرعي يخرج الأحكام العقلية النظرية كحدوث العالم ووحدة الصانع وغير ذلك من
مسائل علم الكلام وبالفرعي يخرج الأحكام الشرعية الأصولية مثل كون الإجماع وخبر الواحد حجة وما جرى مجراه من
مسائل أصول الفقه وتقييده بعدم الدليل القطعي يخرج ما دلت عليه الأدلة القطعية من الأحكام الشرعية الفرعية كوجوب
الصلاة والزكاة وتحريم الميتة والخنزير وأمثال ذلك مما اتفقت عليه الأمة [illegible] كما نقله فخر الدين
في المحصول [illegible] مسائل أصول [illegible] المسائل الاجتهادية بما اختلفت
فيه المجتهدون من الأحكام الشرعية فخر الدين بأن جواز اختلاف المجتهدين فيه ليس شرطاً لكون المسألة اجتهادية فلو
كونها اجتهادية [illegible] المسائل التي لم يبحث عنها المجتهدون

فان المجتهد يجب عليها البحث والاجتهاد فيما يكون اجتهادية ولم يحصل اختلاف المجتهدين فيها وكذا
ما اجتمعت عليه الامة من المسائل الشرعية النظرية مستندين الى اجتهادهم فان تلك المسئلة اجتهادية و
لم يقع فيها اختلاف اصلا وانما بعد الاجتهاد والاجماع قطعية غير اجتهادية واما الذي الذي لزمه غير لازم فان جواز
الاختلاف مشروط بكونها اجتهادية في نفس الامر لا للعلم بكونها اجتهادية والعلم بكونها اجتهادية موقوف على وقوع الاختلاف
فيها الاجوازه فلا دور اصلا قال الفصل الثالث في احكام الاجتهاد وفيه مباحث

الاول اتفق العلماء على ان المصيب في العقليات واحد لان الحق واحد والغير باطل فانهما قالوا
مجتهد مصيب لا على المعنى المطابقة بل بمعنى زوال الاثم والحق الاول لان الله تعالى كلف بالعلم ونصب عليه دليلا
فالمخطي المقصر فيبقى في عهدة التكليف واما المسائل الشرعية فالحق ان المصيب فيها واحد وهو الذي اصاب حكم الله
في الواقعة وذهب جماعة من المتكلمين كالاشعري وابي الهذيل والجبائيين الى ان كل مجتهد مصيب لانه ليس لله في
المسئلة الاجتهادية حكم معين عندهم بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد بشر المريسي لنا ان اجد الامارتين
ان توجهت على الاخرى تعينت للعمل فالمخالف مخطئ وان لم يترجح كان اعتقاد كل واحد من المجتهدين لرجحان امارته
خطأ الفرق الكلام فان كلف كلا عن طريق كان مكلفا بالتي ما انتم ببيان انها لا يطاق وان كلف عن طريق فان خلاف المعاد
نقيض الاول الرابع فان عدم الترجيح فالحكم اما التساقط او التخيير او الرجوع الى غيرهما وعلى كل تقدير فالحكم معين فالمخالف له
مخطئ فالمصيب واحد اقول الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات التي وقع
فيها واحد وكل من قال بخلافه فهو مخطئ اثم بتقصيره في الوجه الذي عدم اصابة الحق عند الجاحظ وابا عبيد الله العنبري
العنبري فانهما ذهبا الى ان كل مجتهد في العقليات مصيب ليس مرادهما من الاصابة مطابقة الاعتقاد النسبة لما في نفس
الامر فان استحالة ذلك معلومة في بداهة العقل بل مرادهما نفي الحرج والاثم عن المخطي باعتقاد خلاف الواقع وخروجه
عن العهدة ببذل الاجتهاد واحتج الجمهور بان الله تعالى كلف بالعلم لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واعلم انه لا اله الا هو ونصب
عليه دليلا والا لزم تكليف ما لا يطاق وهو قبيح تعالى الله عنه علوا كبيرا فمن لم يدرك من المجتهدين ذلك الدليل فهو مقصر
فلا يخرج عن عهدة التكليف باجتهاده واعترض بالمنع من قيام ادلة قاطعة على تلك المطالب يتمكن العقلاء من
والخطاب المذكور بالعلم في الاثنين مواجهة للرسول ومن فوز العقل ودقة النظر كمال الجد والسعي من امته ثم
كلفوا بالعلم به لتمكنهم منه ولما كانت عقول الامة قاصرة عن ذلك لم يكلفهم به والجواب ان الدليل القاطع الثابت
عند جمع الناس بالرسل كما تقدم فيكونون مكلفين بالعلم بالوحدانية فان لم يكن للامة وسيلة الى ذلك العلم لزم تكليف

فهو يعمل بما امر. واختلفوا في تصويب المجتهدين في الاحكام الشرعية وضبط المذاهب فيه على وجه التقسيم ان
يقول المسئلة الاجتهادية اما ان يكون لله فيها قبل الاجتهاد حكم معين اولا يكون الثاني قول من ذهب الى ان
كل مجتهد مصيب وهو اختيار اكثر المتكلمين كالاشعري والقاضي ابي بكر ومن المعتزلة ابو الهذيل العلاف والجبائيان
ثم القائلون بهذا اما ان يقولوا انه وان لم يوجد في الواقعة حكم الا انه وجد ما لو حكم الله تعالى في الواقعة بحكم لما حكم الا به واما
ان لا يقال بذلك والاول هو القول بالاشبه وهو منقول عن كثير من المصوبين والثاني قول باقيهم واما الاول وهو ان لله تعالى
في كل واقعة حكما معينا فذلك الحكم اما ان لا يكون عليه دلالة او امارة او يكون عليه دلالة والاول قول جماعة من المتكلمين
والفقهاء زعموا ان الحكم حينئذ مثل دفين يعثر عليه الطالب اتفاقا فلمن عثر عليه فله اجران وان اجتهد واخطأ
ولم يصب فله اجر واحد على ما تحمل من الكد في الطلب والثاني وهو ان ذلك الحكم عليه امارة او دلالة فهو قول جماعة
لكن بعضهم قال المجتهد غير مكلف باصابته لخفائه وغموضه فلذا كان المخطئ معذورا ماجورا وهو قول الفقهاء
وينسب الى ابي حنيفة والشافعي وقال الاخرون انه مامور بطلبه اولا فان اخطأ وغلب على ظنه شيء لم يجز العمل فهو حينئذ
مامور بالعمل بمقتضى ظنه وسقط عنه الاثم تخفيفا واما الثالث وهو ان عليه دليلا قطعيا فهو مذهب جماعة
لكنهم اختلفوا في موضعين احدهما ان المخطئ هل يستحق الاثم فذهب بشر المريسي الى استحقاقه الاثم و
نفاه الباقون والثاني ان الحكم المخطئ فيه هل ينقض قضاؤه ام لا فقال الاصم ينقض ومنعه الباقون والمختار من هذه
المذاهب ما اختاره الامدي وهو ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا وان عليه دليلا ظاهرا فمن اخطأه بعد اجتهاده فهو
معذور ولنا وجهان الاول ان المجتهدين اذا اعتقد احدهما بجهة الامارة الدالة على الثبوت واعتقد الاخر
بجهة الامارة الدالة على النفي كان احد هذين الاعتقادين خطأ والخطاء منهي عنه فاحد هذين الاعتقادين
منهي عنه بيان ذلك ان احدى الامارتين اما ان يكون راجحة على الاخرى اولا يكون فان كان الاول كان اعتقاد
الامارة المرجوحة خطأ لكونه غير مطابق وان كان الثاني كان اعتقاد كل منهما خطأ لذلك ايضا فان قيل
احد المجتهدين المخطئ لازم قطعا فلا يكون قول كل مجتهد مصيبا وهو مطلوب فيه نظر فان ما ذكره
لا نم فيما نحن بصدده باعتبار كل واحد من المجتهدين [illegible] اعتقاد [illegible]
بل [illegible] هذا الاعتبار [illegible] الامارة [illegible]
اذا ظفر بدليل على حكم شرعي فغلب على ظنه ذلك الحكم وجب عليه العمل به وان غفل عن الامارة المعارضة لخطئه
سلمنا لكن لا يلزم من [illegible] ان اعتقاد [illegible] في [illegible] على ذلك الامارة والنزاع انما

انا هو في هذا الثاني ان المجتهد اما ان يكون مكلفا بالحكم عن طريق اولا والثالث باطل لانه ان كلف بحكم معين
من غير دليل عليه كان تكليفا بما لا يطاق وان كلف بحكم ما لزم الفوضى في الدين بحيث اذا نزل هو باطل اتفاقا وايضا فالاول
فاما ان يكون ذلك الطريق خاليا عن المعارض او لا فان كان الاول تعين العمل به اجماعا فيكون تاركه مخطئا وان كان
الثاني فاما ان يكون راجحا على الاخر او لا والاول يوجب تعين العمل بالراجح بالاجماع فالعادل عن الراجح يكون مخطئا والثاني
وهو عدم رجحان احدهما على الاخر يوجب التخيير او التساقط والرجوع الى غيرهما وعلى التقديرين يكون الحكم باحدهما على
التعيين خطأ فثبت انه على كل تقدير لا يكون كل مجتهد مصيبا وفيه نظر فان للقائل ان يقول لا يجوز ان يكون
مكلفا بحكم ما مبني على امارة خالية من المعارض او راجحة عليه مثلا لا في نفس الامر بل عنده ولا يلزم خطاؤه في الفقه في
ذلك الحكم لاحتمال استناده في الحكم المخالف الى امارة خالية عن المعارض او راجحة عليه في اعتقاده فيكون ذلك المجتهد فلا
مخطئا في ذلك الحكم وان اخطأ في اعتقاده عدم المعارض او رجحان امارته عليه قال المصنف الثاني الحادثة
ان نزلت بالمجتهد نفسه عمل على ما اداه اجتهاده عليه وان تغايرت الاقوال تخير او رجع
الى الاجتهاد وان تعلقت بغيره وكان مما يجري فيه الصلح كالمال اصطلحا او رفعاها الى حاكم يفصل بينهما ولا
الرجوع بعد الصلح وان لم يجر فيه الصلح كالطلاق فيمينه تعتقد بها احدهما دون الاخر يرفعاها الى حاكم غيرهما
سواء كان صاحب الواقعة مجتهدا او حاكما او لا فليس للحاكم ان يحكم لنفسه على غيره بل يرفعه من قبله من
يفصل بينهما وان نزلت بالمقلد يرجع الى المفتي فان تعدد يرجع الى الافضل عليه فان تساووا عمل بالاعلم الاعدل
فان تساويا تخير فان حكم بوقوع الخلع ثلاثا مثلا او اعتقد مساواته للطلاق والافتراق ببقاء النكاح لان حكم
الحاكم لما اتصل بالنكاح تأكد ولا يعتبر بتغير اجتهادهما ولو اعتقد قبل النكاح فانه يحرم عليه امساكها ولو كان
الزوج عاميا فامسك بقول المفتي ثم لحقه تغير المفتي فالاقرب انه يجب عليه مفارقة النكاح لان الحكم اقوى من الافتاء
فان الحكم لا ينقض الا ان يخالف دليلا قطعيا لاظهار اقول الحادثة التي لا يبين عليها دليل قطعي اما ان ينزل بالمجتهد
او بالمقلد فان نزلت بالمجتهد فاما ان يتعلق بنفسه خاصة او يتعلق بنفسه وغيره فان كانت مختصة به عمل بما
يؤدي به اجتهاده اليه فان استوت عنده امارة الشرب وامارة التحريم تخير في العمل بايهما شاء او اعاد الاجتهاد الى ان يظهر له
رجحان احدهما على الاخر فيعمل على الراجح ويطرح المرجوح منهما وان تعلقت بغيره فان كانت الواقعة المتنازع فيها مما يجري فيه
الصلح كالتنازع في الاموال اصطلحا فيه اما بان يقتسماها او يتفرد به احدهما او يرجعا الى حاكم يفصل بينهما وعند قضائه
تراضيا بحكم بينهما فيحكم عليهما بحكم لم يكن لهما الرجوع بعد ان كان مما يجري فيه الصلح كما في البيع [illegible]

بكنايات الطلاق مثل قوله للزوجة المدخول بها انت بائن فصار اجتهاده انه بائن عند الشافعي فيتسلط عليها
وطيها وغير بائن عند ابي حنيفة لانه يرى وقوع الطلاق بالكنايات بائنا فلا سبيل لرفعهما الا رجوعهما الى الحاكم
ليفصل بينهما سواء كان صاحب الحادثة مجتهدا او حاكما او لم يكن لاحدهما اذ الحاكم لا يجوز ان يحكم لنفسه
على غيره بل طريقه من يقضي بينهما وان كان الذي نزلت به الحادثة مقلدا عمل بفتوى المجتهد ان اتحد وما
عليه المجتهد لو ان تعدد فان اتفقوا عمل على فتوى الاعلم الازهد فان تساووا في العلم والزهد تخير في استفتاء
من شاء منهم ولو كان احدهما اعلم من الاخر والاخر ازهد من الاول فالاقوى العمل بفتوى الاعلم
لقوة ظن اصابته الحق اما اذا تغير اجتهاد المجتهد وانه اذا تغير اجتهاده من الحكم ثم اداه اجتهاده ثانيا الى نقيضه فاما ان يكون
المتغير الاول مثل ان اداه اجتهاده وفتواه اولا الى [illegible] فان كان قد حكم بصحة ذلك النكاح حاكم قبل
تغير اجتهاده بقي النكاح على حاله ولم يكن عليه حرج في استمراره لان حكم الحاكم لما اتصل به اكده وقواه فلم يؤثر
تغير الاجتهاد وان لم يحكم حاكم لزمه مفارقتها اتفاقا ولم يحل له الاستمرار على نكاحها وفي هذا نظر لان حكم الحاكم
لا يغير الشيء عما هو عليه فان كان الحل ثابتا في نفسه لم يؤثر فيه حكم القاضي وان كان منتفيا لم يثبت بحكم الحاكم والثاني
مثل ان يتزوج العامي بفتوى المفتي [illegible] ثم تغير اجتهاد ذلك المفتي فالاصح انه يجب عليه
مفارقتها كما لو تغير اجتهاده وهو متوجه الى القبلة في اثناء الصلوة فانه يتحول من الجهة الاولى الى الجهة الاخرى ولا يقضي ما مضى
فلذا متى اتصل بالحكم المجتهد فيه استقر ولا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافيا لمقتضى دليل قطعي كنص او اجماع او قياس
جلي وهو ما نص الشارع فيه على الحكم وعليه نصا قاطعا او ثبت تلك العلة في الفرع قطعا فانه ينقض اجماعا لظهور خطأه
قطعا اما لو تغير الاجتهاد المتأيد بالحكم والقضاء بالاجتهاد الطاري عليه فانه لا يؤثر ولا ينقض به الحكم اذ لو جاز للحاكم
نقض حكم نفسه او غيره لمجرد تغير اجتهاده المفيد للظن لجاز نقض النقض عند تغير الاجتهاد مرة اخرى وهكذا
الى غير النهاية وذلك يفضي الى عدم الوثوق بحكم الحاكم وعدم استقراره وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها
ولا المجتهد وان خالف المفتي بالثاني وعرف المستفتي رجوعه ولو لم يجتهد نقل له البناء على الاول والا فلا بد
الاجتهاد الاقرب فيه للشبهة المجتهد اذا افتى بحكم فان كان دليل ذلك الحكم حاضرا في ذهنه ذاكرا له فهو مجتهد
ويجوز له الفتوى به وان كان قد نسيه لزم ان يستانف الاجتهاد فان اجتهد فاداه اجتهاده الى خلاف
فتواه الاولى لزمه اجتهاده ثانيا والاولى ان يعلم من استفتاه اولا رجوعه عن اجتهاده الاول مصيره الى
الحكم الثاني لان ذلك المستفتي انما عمل على قوله فاذا ترك هو قوله وفتواه بقي عمل المستفتي بلا

موجب كما روي عن ابن مسعود انه كان يقول باشتراط الدخول في تحريم النكاح ام الزوجة فلقي اصحاب رسول الله ص
واذاكرهم فكرهوا ان يتزوجها فرجع ابن مسعود الى من كان افتاه بذلك وقال سألت اصحابي فكرهوا وان لم يجتهد ثانيا
لم يجز له الفتوى عند قوم لانه ح لا يستند في حكمه الى دليل ولا امارة وقيل بالجواز لانه لما كان الغالب على ظنه ان الطريق الذي
تمسك به في الحكم كان طريقا مفضيا اليه موجبا لحصول الظن به حصل له الآن ظن ان الذي افتى به حق فجاز
الفتوى لوجوب العمل بالظن **قال** الفصل الرابع في المفتي والمستفتي وفيه مباحث
الاول يشترط في المفتي والحاكم الايمان والعدالة وغيرهما ليس محلا للامانة والعلم لان الافتاء والحكم
بغير علم حكم في الدين بمجرد التشهي وقول على الله بما لا يعلم وهل لغير المجتهد الفتوى بما يحكيه عن المجتهد الاقرب انه
ان تمكن من حيث لم يختبر العمل بها كالاخذ من الميت [illegible] منه مشافهة جاز له العمل ولغيره اية ذكر [illegible] من ينقل
ثقة عن المجتهد وان كان ثقة فالاقرب جواز العمل به لامن الغلط والتحريف **اقول** يشترط في المفتي والحاكم امور الاول
الايمان ولا يعتبر فتوى غير المؤمن ولا حكمه لانه لم يحكم بما انزل الله فيكون فاسقا ظالما وقد ظهر ان الفاسق لا يقبل قوله
ولانه يجب التثبت عند خبره ويندرج في الايمان البلوغ والعقل الثاني العدالة ولا بد من اعتباره في المفتي
والحاكم لما تقدم ولان من ليس بعدل يكون منحطا عن رتبة قبول الشهادة فاولى ان ينحط عن رتبة قبول الفتوى
ويتوقف الحكم الثالث العلم وهو شرط فيهما المفتي والحاكم بوجهين احدهما ان الفتوى والحكم بغير علم قول في الدين بمجرد
التشهي وهو محرم اجماعا وثانيهما ان كلا من الفتوى والحكم قول على الله بما لا يعلم وهو منهي عنه بقوله تعالى وان تقولوا على
الله ما لا تعلمون وقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وفيه نظر اما الاول فالمنع من الملازمة لجواز استناد المفتي والحاكم
في الفتوى والحكم الى التقليد وليس ذلك قولا في الدين بمجرد التشهي واما الثاني فلان الايتين لا عموم فيهما [illegible]
والا لما جاز بناء الفتوى والحكم على الادلة الظنية وهو باطل اتفاقا فيجب التاويل اما في لفظ القول بان يحمل القول
[illegible] او في لفظ العلم بان يحمل على معناه واعم من معناه الحقيقي بحيث يندرج فيه الظن وح لا ينفي الفتوى والحكم اذا
استند الى التقليد قوله على الله ما لا يعلم والاية الثانية خطاب مع الرسول وهل لغير المجتهد الفتوى بما يحكيه عن غيره
من المجتهدين ام لا اختلف الناس في ذلك فمنع منه ابو الحسين البصري وجماعة من الاصوليين لان [illegible] السؤال
انما يسئل عما عنده لا عما عند غيره ولو جاز الافتاء بطريق الحكاية عن مذهب الغير لجاز للعامي ذلك والتالي باطل
بالاجماع فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وايضا عدم الجواز للعامي يستلزم اولوية عدم الجواز لغيره [illegible] ذلك
لان [illegible] فانما يسئل عما [illegible] عند غيره من العلماء [illegible]

بالجهل بخلاف العالم الممارس للمجتهدين فان الغالب ان السائل انما يساله عما عنده مما فاده الدليل اليه فجوابه
ح بما اخذه من الغير تقليدا يكون تدليسا واغراء بالجهل وجوزه قوم بشرط ان ثبت ذلك عنده بنقل
من يثق به سواء قلد حيا او ميتا ووصل الخبر وفاقا والان حكى عن ميت لم يجز له العمل به اذ لا قول للميت
لانعقاد الاجماع الواجب الاتباع بعد موته مع مخالفته حال حيوته ولو كان قوله معتبرا لما كان كذلك فانه لا يبقى للميت قول
وفائدة ذكر مذاهب المجتهدين بعد موتهم استفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية بناء بعضها على
بعض ومعرفة المجمع عليه من المختلف فيه وبحثهم عن الحادثة ووقوعها في عهدهم وان حكى عن حي مجتهد فان
سمعه منه مشافهة جاز له العمل به ولغيره ايضا اذا حكى له وكان الحاكي عدلا ولهذا جاز له الرجوع الى زوجها
في احوال الحيض والنفاس مما تحكيه لها عن المجتهد ويكون المحكي له حكم السامع في وجوب العمل به اذا كان الحاكي ثقة
لان النبي ص كان ينفذ الاحاد الى القبائل لتعريف الاحكام ولولا وجوب القبول عليهم لما كان للانفاذ فائدة وان رجع
الى الكتابة فان وثق به حصل عنده ان المكتوب عن جواب المفتي في جواز العمل به ولهذا كان النبي يكتب الكتب بالاحكام
وينفذها الى الاقطار وان لم يثق به لم يجز العمل به لكثرة ما يتفق في الكتب من الغلط والتزوير وهو اختيار المص
قال البحث الثاني انه يجوز للعامي تقليد المجتهد في فروع الشرع خلافا لمعتزلة بغداد وجوزه الجبائي في مسائل الاجتهاد دون غيرها لنا
قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اوجب التعليم على بعض الفرق فجاز لغيره التقليد ولان الحادثة اذا نزلت
بالعامي فان لم يكن مكلفا فيها بشيء فهو باطل بالاجماع وان كان مكلفا بالاستدلال فاما بالبراءة الاصلية فهو باطل
بالاجماع وان كان حين حدوث الحادثة لزم تكليف ما لا يطاق اما مسائل الاصول فالحق المنع من التقليد فيها وجوزه
قوم من الفقهاء لنا انه مامور بالعلم فيجب علينا ولان التقليد غير معلوم الصدق فيقبح لاشتماله على جواز الخطا وقبول النبي
من الاعراب الشهادتين لعلمه بتفصيل اصول العقيدة وان لم يتمكن من التعبير عن الادلة والجواب عن الشبهات اقول
قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين الاولى في ان العامي هل يجوز له التقليد في فروع الشرع ام لا اتفق المحققون على
ذلك وكذا من ليس بمجتهد وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد وقال بعض معتزلة بغداد لا يجوز ذلك
الا بعد ان يتبين له صحة اجتهاده بدليله وقال ابو علي الجبائي يجوز ذلك في مسائل الاجتهاد دون غيرها احتج الاولون
بوجوه الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون اوجب الله تعالى التعلم لبعض الفرق وذلك يقتضي جواز تقليد غير المتعلم والا لكان اما غير مكلف بفروع
الشرع وهو باطل اجماعا او مكلفا بها من غير تعلم وهو تكليف ما لا يطاق او بالعلم وهو باطل اجماعا

لانه يلزم عموم وجوب التعلم لكل المكلفين والمعتمد بخلافه فتعين
التقليد وهو المط وفيه نظر للمنع من كون المراد بالتفقه الاجتهاد بل المراد به اخذ العلم عن النبي وانذار
القوم بالرواية لا بالفتوى كما تقدم ولا يلزم من ايجاب التعلم على بعض الفرق عدم ايجابه على البعض الاخر حتى يكون
ذلك مقدرا الثاني في ان العامي اذا نزلت به الحادثة من الفروع فاما ان لا يكون مامورا فيها بشيء فاما بالاستدلال او
بالتقليد والاول باطل لانه اما ان يكون عن التمسك بالبراءة الاصلية وهو باطل اتفاقا او بالادلة السمعية وهو باطل
ايضا لانه ان لزمه الاستدلال فاما من حين استكمال عقله او من حين نزول تلك الحادثة والاول باطل لوجهين
احدهما ان الرسول والائمة بعده لم يامروا كل من استكمل عقله بالاشتغال في تحصيل رتبة الاجتهاد
الثاني انه لو اشتغل كل عاقل عند كماله بذلك اختل نظام العالم وانتشر فيه الفساد والثاني يلزم
تكليف ما لا يطاق فتعين التقليد وهو المطلوب **الثانية** فانه لا يجوز التقليد في مسائل الاصول كوجود
الباري وقدرته وعلمه وارادته وارسال الرسل وتعيين النبي واثبات صدقه وهو مذهب
المحققين سواء كان المقلد مجتهدا او غير مجتهد وخالف في ذلك عبد الله بن الحسن العنبري والحشوية والتعليمية
وجوزوا التقليد فيه بل اوجبه قوم والمختار الاول لنا ان تحصيل العلم باصول الدين واجب على النبي
ومتى كان كذلك كان واجبا علينا اما الاول فلقوله فاعلم انه لا اله الا الله واما الثاني فلقوله تعالى واتبعوه
وغير هذه الايات المتقدم في دلائل وجوب التاسي وللاجماع اتفق على تحريم تقليد غير المعصوم لانه لا يؤمن من الكذب انما يعلم المعصوم من غيره
بالنظر والاستدلال واذا صار مستدلا امتنع كونه مقلدا وفيه نظر اذ لا يلزم من كونه مجتهدا في معرفة الحق امتناع كونه
مقلدا في غير ذلك من المطالب الاصولية احتج المجوزون بان النبي لم يكلف الاعرابي الجاهل باكثر من الشهادتين
وكان يحكم عليه بايمانه وما ذلك الا للاكتفاء بالتقليد في الاصول والجواب انه على تقدير تسليم اكتفائه منه
فانما كان لعلمه بكون الاعرابي عالما بتلك الاصول من ادلة يقينية وان لم يتمكن من التعبير عنها والجواب عن الشبهات
الواردة عليها على انا نمنع من اكتفائه بالشهادتين كيف والامر بالنظر عام في مثل قوله قل انظروا او لم يتفكروا في
خلق السموات والارض **قال البحث الثالث** يجب على العامي التقليد في الفروع اذا لم يتمكن من الاجتهاد فان لم يتمكن من فعل الاجتهاد بان يسعى
في تحصيل العلوم التي لا يتم الاجتهاد الا بها الا بمشقة بينه وبين استفتائه وكذا ان كان عالما لم يبلغ رتبة الاجتهاد
لم يجز له العدول الى قول المفتي فان لم يكن فكذا المجتهد قيل يجوز له التقليد مطلقا وانما يقلد الاعلم وقيل فيما
دون ما يفتي به وقيل فيما يخصه مع تضيق الوقت والاقرب المنع لانه متمكن من تحصيل الظن بطريق

فتعين عليه وهو القوة لجواز تطرق الكذب على المفتي **اقول** الواقعة اذا نزلت بالمكلف فان كان عاميا
وجب عليه الاستفتاء اذا لم يتمكن من الاجتهاد ولو تمكن من الاجتهاد قبل فوات الغرض من حكم تلك الواقعة تخير ان شاء
قلد وان شاء اجتهد كما تقدم وان كان عالما فاما ان يكون قد بلغ رتبة الاجتهاد او لا والاول اما ان يكون قد اجتهد
وغلب على ظنه حكم تلك الواقعة او لا وان كان فخلاف ما اداه اليه اجتهاده اجماعا وان لم يكن قد اجتهد فالاكثر
على انه يتعين عليه الاجتهاد ولا يجوز له التقليد وجوزه احمد وسفيان بن الثوري مطلقا وعن ابي حنيفة في ذلك
روايتان وجوز الشافعي لمن بعد الصحابة تقليد الصحابي دون غيره ومحمد بن الحسن تقليد العالم الاعلم وبعضهم فيما يخصه
دون ما يفتي به وابن شريح فيما يخصه اذا خاف الفوت لو اشتغل بالاجتهاد واختار المصنف الاول واحتج عليه
بانه متمكن من تحصيل الحكم بطريق اقوى وهو الاجتهاد فتعين عليه فعله اما الاول فلانه مفروض اذ التقدير
انه مجتهد قادر على الاجتهاد وانما قلنا ان الظن الحاصل من الاجتهاد اقوى من الظن الحاصل من تقليد غيره من المجتهدين
فلان الظن الحاصل من تقليد المجتهد المغاير له يتوقف على صدق ذلك المجتهد في ان ما اخبر به هو الذي
اداه اليه اجتهاده وهو ظني بخلاف الظن الحاصل من اجتهاده بنفسه واما الثاني فلان العمل باقوى الظنين
المستندين الى الطريقين الشرعيين واجب اجماعا **قال** البحث الرابع لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي

لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد فيجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد
والورع وانما يحصل للمستفتي هذا الظن برؤيته منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه
وتعظيمه فاذا غلب على ظن المستفتي ان المفتي غير عالم او لا متدين حرم عليه استفتاؤه اجماعا لانه بمنزلة نظر المجتهد
في الامارة ولو افتاه اثنان فصاعدا فان اتفقوا والا اجتهد في الاعلم والاورع فقلده فان تساويا تخير وان
ترجح احدهما بالعلم والآخر بالزهد تعين الاعلم ويعلم الاعلم بالتسامع والقرائن لا بالبحث عن نفس العلم
اذ ليس على العامي ذلك فلا ينبغي للعالم اذا لم يتمكن من اهل الاجتهاد والافتاء تقليد المجتهد حي وميت ولا يجوز
تقليد المفضول مع وجود الافضل لان ظن اصابته اضعف اذا تساوى المفتيان فقلد العامي احدهما لم يجز له
الرجوع في ذلك الحكم والاقرب جوازه في غيره **اقول** الاتفاق واقع على انه يجوز للعامي استفتاء من اتفق
لان استفتاء العامية [illegible] فيه بل هو راجح من حيث اصالة عدم العلم فيكون العامية اغلب على اشخاص الناس لا يتيسر
له علم المستفتي بصحة اجتهاد المجتهد اذ لا وسيلة له الى ذلك الا بعد كونه مجتهدا او لا يحرم عليه الاستفتاء ولقوله تعالى
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون اوجب الله تعالى سوال اهل الذكر عند عدم العلم من غير تقييد بان يكون مطلقا بالعلم

يكون لجهاتهم قابل الواجب على المستفتي استفتاء من يغلب على ظنه اجتهاده واجتماع وصفي العلم والورع
فيه ولا يجب عليه الاجتهاد البالغ في معرفة المجتهد المتورع بل يكفيه البناء على الظاهر وذلك بان يراه
منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق ويرى اجتماع الناس عليه والعمل بفتواه والانقياد الى قوله والعمل بفتواه
واقبال المسلمين على سؤاله واسترشاده وتعظيمه واكرامه ولا يجوز له مطلقا تقليد من يظنه خاليا من العلم والدين
وذلك لان نظر العامي في ذلك بمنزلة نظر المجتهد في الامارات فكما انه لا يجوز له العمل بالامارة مع عدم اعتقاده مقتضاها
لقيام معارض لها او لغير ذلك كذلك لا يجوز للمقلد ان يقلد من لا يعتقد كونه مجتهدا ثم المجتهدون ان اتحد تعين عليه
تقليده وان تعدد فان اتفقوا على الحكم وجب عليه المصير اليه وان اختلفوا وجب عليه الاجتهاد في معرفة الاعلم
والاورع منهم فان ذلك طريق الى قوة ظنه فيجري مجرى قوة ظن المجتهد عند تعارض الامارات وهو مذهب جماعة
من الاصوليين والفقهاء كاحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من الشافعية وقال القاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء
لا يجب عليه الاجتهاد بل يتخير في تقليد من شاء منهم لان ذلك يجري مجرى الامارتين المتعارضتين مع تساويهما
ومنع قوم من جواز وقوع هذا الفرض كما منعوا من استواء طرفي الحل والحرمة في شيء واحد وقد تقدم البحث
في ذلك وان ظن رجحان احدهم على الباقين فاما مطلقا اي في صفتي العلم والورع فيه فيتعين الاستفتاء
وكذا ان ترجح على غيره في احد الصفتين مع مساواته له في الاخرى ويكون ذلك كرجحان احدى الامارتين
على الاخرى في تعيين العمل عليها واما اذا ترجح في احد الصفتين المذكورتين ورجح عليه غيره في
الاخرى بان كان احدهما ارجح في العلم والاخر ارجح في الورع قال قوم يرجح الاعلم لاستفادة الحكم من علمه لا
ورعه وقال اخرون بالعكس لقوة الظن بصدق الاشد ورعا في اخباره عن غيره وان كان الغير اعلم فيهما وطريق
علم العامي بالاعلم والازهد او غلبة ظنه بذلك التسامع من الناس والقرائن المفيدة للعلم او الظن بدلا
البحث عن نفس العلم اذ ليس على العامي ذلك لكونه متعذرا عليه ما دام عاميا ولا يجوز للعالم الذي لم يبلغ
رتبة الاجتهاد الافتاء بقول مجتهد اخر سواء كان ذلك المفتي حيا او ميتا من غير ان يحكي عنه لان في ذلك تلبيسا
اذ العالم انما يسال عما عنده اما استقلالا اي باجتهاده او عما قلد فيه اما لو كان يحكي عن المجتهد فان كان حيا وسمعه منه مشافهة
او نقله اليه ثقة وكتب اليه كتابا يامن من الغلط والتزوير عليه جاز والا فلا وقد تقدم ذلك ولا يجوز للعامي
تقليد المفضول مع وجود الافضل لان ظن اصابة المفضول اضعف ومع معارضة اجتهاد الافضل له يغلب
على الظن اصابته يرتفع ظن اصابة المفضول ويظن خطأه فلا يجوز تقليده واذا قلد العامي احد المجتهدين

المتساويين في ظنه في حكم حادثة وعمل على فتواه فيها لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم الى غيره اجماعا وجوز
بعضهم العدول عنه في مسألة اخرى وذلك الحكم لا فيه بعينه وهو مختار المصنف والمحقق انه ان شهد ظن رجحان غيره عليه
في العلم والورع جاز له تقليده في امثال ذلك الحكم لوجوب العمل بالراجح ويكون ذلك سهوا ويا صح بترجيحه اذ المجتهد
اما تقليد مجتهد آخر في مخالف ذلك الحكم فالاكثر على جوازه لان العلماء في كل عصر سوغوا للعامي استفتاء كل
عالم في مسألة ولم ينقل عن احد من السلف الحجر على العامة في ذلك ولو كان ممنوعا لم يسع لهم اهماله والسكوت
عن انكاره ولان كل مسألة لها حكم نفسها فكما لا يتعين الاول للاتباع في المسألة الاولى فكذا في الاخرى
ومنعه قوم ولو عين العامي مذهبا معينا لمجتهد كالشافعي وابي حنيفة وقال انا على مذهبه وملتزم له فهل له
الرجوع الى الاخذ بقول غيره في مسألة من المسائل فالمختار نعم نظرا الى ان التزامه بالمذهب المعين غير ملزم في
الحادثة المعينة وفصل آخرون فقالوا كل مسألة اتصل عمله بها على مذهب الاول لا يجوز له الرجوع بالعدول عنها الى غيره و
ما لم يتصل عمله به فيجوز له الرجوع الى غيره والاصح جواز العدول الى مذهب الغير على تقدير ظن رجحانه في
العلم والورع او في احدهما على الآخر كما تقدم **قال الفصل الخامس** في طرق اختلف المجتهدون فيها منها
استصحاب الحال حجة خلافا للاكثر المتكلمين من الحنفية لان وجود الشيء في الحال يقتضي ظن وجوده في الاستقبال
لتعذر العمل بذلك في اكثر الوقائع ولان الاحكام الشرعية ثابتة عليه لان الدليل الغايتم لو لم يتطرق اليه
المعارض من نسخ وغيره وانما يعلم نفي المعارض بالاستصحاب احتجوا بان التسوية بين الوقتين في الحكم ان كان
لاشتراكهما في مقتضاه كان قياسا والا كان تسوية بينهما من غير دليل فهو باطل اجماعا واجيب بان التسوية بما قلنا
من الظن واعلم ان جماعة تمسكوا باثبات الاحكام بان لا دليل عليه وهو لانه اراد وان العدم فكان باقيا في الاصل فيثبت الظن وهو
طريق الاستصحاب وقد بينا صحته وان اراد غير ذلك فهو باطل **اقول** المراد من طرق الاحكام الشرعية التي وقع الاتفاق
بين الاصوليين او اكثرهم على كونها طرقا شرعية الخلاف فيها وهي اربعة الاول استصحاب الحال وهو حجة عند جماعة من الشافعية
كالمزني والصيرفي والغزالي خلافا للسيد المرتضى وابي الحسين البصري واكثر الحنفية واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجوه الاول ان العلم
بوجود الشيء الممكن بقاؤه في الحال يقتضي ظن وجوده في الاستقبال وكذا العلم بعدمه في الحال فالعمل بالظن واجب لا معنى لكونه حجة الا
يقتضي بذلك من غير ارتياب في اكثر الوقائع اذا لم يحصل المعارض وعلى ذلك مبنى اكثر مقاصد العقلاء في امور
معاشهم واسفارهم كما هو الحال في التجار الذين يحملون العقار ويتحملون الاخطار والمشاق لقطع المسافات
البعيدة المعهودة فيما بعض الامتعة المطلوبة لمن يكسرهم الى بلاد الهند مطلب الادوية الحارة وسفر اهل

اهل العصر الى ابصرتُ طلبا للثمار وما ذلك الا لما علموا من وجود الامتعة المذكورة في تلك المواضع والعلم بذلك
ضروري وربما احتج بعضهم على هذا المطلوب بان الباقي مستغن عن المؤثر والحادث مفتقر اليه فيكون ابقاء
الواقع وجودا كان او عدما مرجوحا من استمراره وبان الباقي لا يتوقف الا على وجود الزمان المستقبل ومقارنة الباقي له
واما التغيير بزوال الحال الاولى فيتوقف على وجود الزمان المستقبل وتبديل الوجود بالعدم او بالعكس ثم مقارنة الوجود
او العدم بذلك الزمان وجود ما يتوقف على شيئين حسبما غلب على الظن مما يتوقف عليهما وعلى امر ثالث واما الثاني
فظاهر وهو الاستدلال لا حاجة اليه في اثبات المطلوب المذكور لكونه اظهر من هذه الادلة [illegible]
مركوز في عقول العقلاء وان غفلوا عن هذه القضايا **الثاني** اكثر الاحكام الشرعية مبنية على الاستصحاب
فيكون حجة اما الاول فلان الدليل انما يجب العمل به اذا لم يطرأ عليه ما يزيل حكمه اما مطلقا كالناسخ او في بعض
كالتخصيص للعام والتقييد للمطلق او معارضة دليل راجح عليه ولا وسيلة الى العلم بانتفاء ذلك الا
من الاستصحاب واما الثاني فبين **الثالث** الاجماع واقع على ان الشك في وجود الطهارة ابتداء يمنع من
الدخول في الصلاة ويوجب فرض تجديدها ولو كان بقاء الشيء على ما كان عليه راجحا لم يكن كذلك لانه
اما ان يكون الراجح عدم الاستصحاب او يكون الاستصحاب وعدمه متساويين ويلزم من الاول جواز الدخول
في الصلاة من غير تجديد طهارة في الصورة الاولى وعدمه في الصورة الثانية وهما باطلان اجماعا ومن الثاني امتناع
الدخول في الصلاة في الصورتين جميعا من غير طهارة او عدمه فيهما جميعا والاجماع واقع على خلافه احتج المخالف
بان التسوية بين الوقتين في الحكم اما ان يكون لاشتراكهما في مقتضى ذلك الحكم ولا فان كان الاول كان الحكم في الزمان
الثاني ثابتا بالقياس لا بالاستصحاب وان كان الثاني كان تسوية بين الوقتين في الحكم من غير دليل وهو باطل اجماعا
والجواب ان التسوية بينهما باعتبار ان العلم بثبوت الحكم في الزمان الاول يقتضي ظن تسويته على ان لو ثبت في الزمان
الثاني والعمل بالظن واجب ولا يلزم من نفي القياس نفي مطلق الدليل لان القياس دليل خاص ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام
اذا عرفت هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في ان النافي هل عليه اقامة الدليل على نفي المدعى ام لا فقال قوم لا دليل عليه
لاتفاق الفقهاء على انه لا دليل على منكر الدين لكونه نافيا ولا على من انكر دعوى صلاة سادسة او صوم شوال
والحق وجوب اقامة الدليل على النفي لتقدمه على الدليل على راية الحق وقال الحق ولابد من ترجيح وهو اختيار السيد المرتضى ره وابو الحسين
البصري والغزالي واوجب بعضهم الدليل في العقليات دون الشرعيات والمصنف قال ان كان مراد القائل بانه لا دليل
عليه ان النفي قد كان معلوما قبل فيغلب على الظن بقاؤه اذا لم يطرأ ما يزيل ذلك الظن فهو حق وهو

ماين القول بالاستصحاب وقد مضى الكلام فيه وبيان كونه حجة وان كان مراده غير ذلك وان الحكم بالنفي
فيما لا يكون منتفيا بالضرورة غير محتاج الى دليل فهو باطل لان ذلك النفي اذا لم يكن معلوما بالضرورة فلا بد له
من طريق يعلم به فيجب ذكره مع الدعوى لينظر فيه كما يجب على مدعي الاثبات وبالجملة فان الممكن من حيث
هو هو متساوي النسبة الى طرفي الثبوت والنفي فلا يجوز الحكم باحدهما الا لمرجح وهو الدليل وقد وقع الاتفاق
على وجوب اقامة الدليل على الوحدانية وقدم الصانع تعالى وحاصل الدعوى الاولى نفي الشريك له والثانية نفي
الحدوث والبداية عن وجود الله تعالى والجواب عما تمسك به الاول ان انتفى الدليل على المنكر ليس لكونه نافيا
لا دلالة للعقل على سقوط الدليل عن النافي بل بحكم الشرع وهو قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر على انه
ملزم باليمين على ذلك النفي وهو قائم مقام الحجة وقد اسقط الحجة في بعض صور الاثبات كما اذا ادعى رد
الوديعة وتلفها وكما ليس في ذلك دلالة على سقوط الدليل عن المثبت فكذا المنكر وانتفاء وجوب الصلوة السادسة و
صوم شوال معلوم من دين الاسلام ضرورة ولانه لو كان ثابتا لاشتهر فلما لم يشتهر لم يكن ثابتا ومنع تقدير العلم
بالذي كيف والتكليف باقامة الدليل على نفي الشريك وقدم الصانع تعالى ثابت بالاتفاق وبقوله تعالى فاعلم انه لا اله
الا الله **قال** البحث الثاني الاستحسان وذهب اليه الحنفية والحنابلة وانكره الباقون ولا يتحقق
بينهم اختلاف معنوي لان بعضهم فسره بانه دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عبارته عنه وبعضهم قال
انه العدول عن قياس الى قياس اقوى فالحق انه تخصيص قياس باقوى منه وقيل العدول الى خلاف
النظير لدليل اقوى والقول الاول ان حصل للمجتهد شك فيه لم يجز العمل به اجماعا والا وجب العمل به اتفاقا والثاني متفق
عليه بين القائسين وكذا الثالث والرابع **اقول** هذا الطريق الثاني من الطرق المختلف فيها والمسمى بالاستحسان
الكلام فيما في ماهيته واحكامه اما الاول فاعلم ان لفظ الاستحسان استفعال من الحسن ويطلق على ميل
الانسان الى الشيء وهو من الحق والمعاني والافعال وان كان مستقبحا عند غيره واما معناه فقد اختلف في تعريفه
فذكر بعض الحنفية بانه دليل ينقدح في نفس المجتهد ولا يقدر على اظهاره لعدم مساعدة العبارة عليه واخرون
منهم بانه عبارة عن العدول عن حكم مسئلة عن مثلها بحكم في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى وحاصله راجع الى تخصيص
الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل بناء على ما ذكره بدليل طار عليه اقوى منه من نص او اجماع او غيرهما وقد علم انه لا
يتحقق من الكلام المذكور فان بين نزاع في حجية الاستحسان في المعنى لانه بالتفسير الاول ان حصل المجتهد تردد بين
كونه دليلا محققا وهما فاسدا لم يجز له التمسك به اجماعا وان تحقق كونه دليلا شرعيا فلا نزاع في جواز التمسك

به مع عدم المعارض وبالتفسير الثاني متفق على كونه حجة عند القائلين بان القياس حجة اذ لا نزاع
بينهم في تقديم اقوى القياسين على اضعفهما وكذا بالتفسير الثالث فان حاصله راجع الى تخصيص العلة
وقد تقدم البحث فيه اما الرابع فكذلك فان العمل بالدليل الراجح وتقديمه على الدليل المرجوح متفق عليه
وينحصر النزاع بينهم في الاطلاق اللفظي وتلقيب كل واحد من هذه المعاني بالاستحسان البحث الثامن مذهب
جمهور الشافعية والمالكية ان عدم الدليل ليس دليلا على العدم والاكثر على العكس في المشكوك فيه بعدم الاول لو
القضية الى منع العدم لان القول بالله ثم الرسول والمعاصم سيحكم بما شئت فانه لا يحكم الا بالصواب لا يعلم
لان قوله ان شئت افعله وان لم تشاء لا تفعله ولان المكلف لا ينفك من الفعل والترك فلا يكون مكلفا
بما لا ينفك عنه ولان شرط التكليف تعلقه بالحسن فان تساوى الوجود والعدم فيه سقط التكليف لحسن
الاذن فيه من طريق فلا يلزم تكليف ما لا يطاق ولان جوازه في حق العالم يستلزم جوازه في حق العامي وهو باطل
الثاني قد اشتمل هذا البحث على ذكر باقي الطرق المختلف فيها وهي ثلثة الاول قول الصحابي الذي ليس
من اهل البيت لم يثبت عصمتهم عندنا ليس بحجة خلافا للقوم حيث ذهبوا الى انه حجة مطلقا الا
قالوا انه حجة ان خالف القياس والحق انه ليس بحجة مطلقا لان كل واحد من الصحابة الا شاذا منهم يجوز عليه الخطأ
والغلط من هذا الباب لا يكون قوله حجة ولان الصحابة اختلفوا في كثير من المسائل كما في مسألة
الجد مع الاخوة ومن قال لزوجته انت علي حرام وغيرهما وتناقض المقول منهم فلو كان قول الصحابي حجة
لزم وجوب النقيضين وهو محال وفيه نظر فان للمانع ان يمنع من لزوم ما ذكره وذلك لا يكون قول الصحابي
حجة في الجملة لا ينافي عدم وجوب العمل به عند قيام المعارض له الراجح عليه او المساوي
كغيره من الطرق الشرعية فان كل واحد منها لا يجب العمل به عند قيام المعارض
الراجح او المساوي ولا يخرج بذلك عن كونه حجة وطريقا شرعيا في الجملة ووجوب النقيضين
انما يلزم على تقدير استواء المختلفين منهم في العلم والزهد والورع ووجوب العمل بهما ... [illegible]
... كما في العامي ... المجتهدين ... الاماني ذهب بعض الفقهاء الى ان عدم
الدليل على الحكم الشرعي ... الاستدلال ... بان الحكم الشرعي لا بد له من دليل شرعي لما تقدم ... لا
لزم التكليف بما لا يطاق والدليل اما نص او اجماع او قياس كالقياس وما ادل الا على انتفاء الادلة الشرعية الثلثة
المذكورة ... الدليل ... عدم العمل بالظن ... لان الدليل ...

في الاول والاصل استمراره واذا لم يكن الدليل موجودا لم يكن الحكم موجودا وهذا فاسد فان عدم دليل الثبوت لو كان دليلا على عدم الثبوت لكان عدم دليل العدم دليلا على عدم العلم بعدم اولويته لصاحب في العالم عيني وعدمه في المحل المشكوك في ثبوت الحكم له لكونه ممكنا وعدم العدم وهي دعوى كون الحكم المشكوك موجودا معدوما وما في ذلك المحل فيجتمع النقيضان وهو محال بالضرورة وتغييرهم بان الثاني المذكور بالعكس انما هو على سبيل العبادة ذلك هكسا حقيقة الثالث اختلفوا في انه هل يجوز ان يقول الله تعالى للنبي او للعالم احكم بما شئت فانما تحكم بالصواب فجزم بالجواز يونس بن عمران وجوزه ابو علي الجبائي في حق النبي دون غيره وتوقف الشافعي وجمهور المعتزلة على منعنا عد واحتجوا على امتناعه بوجوه **الاول** انه موجب لسقوط التكليف فان الشارع اذا قال للمكلف ان اخترت الامر الفلاني فافعله وان لم تختر فلا تفعله فان ذلك عين الاباحة فلا يكون تكليفا وفيه نظر لمانع من ايجابه سقوط التكليف عنه كيف وهو مامور بالحكم باحد ذينك الطريقين وملزوم بذلك وهو اخذ على تركه سلمنا لكن لا يلزم من سقوط التكليف بذلك سقوط سائر التكاليف عنه بما دل عليه النص او لم يدل لكن ذلك مما يقول به احد الثاني المكلف لا ينفك عن احد النقيضين اعني الفعل والترك ويستحيل تكليف الانسان بما يستحيل انفكاكه عنه لكونه تحصيلا للحاصل وليس ذلك كالتكليف بخصال الكفارة المخيرة لان المكلف يمكنه الانفكاك عنها بالجمع وفيه نظر فان التكليف انما هو الحكم بتعيين احد الطرفين وذلك مما ينفك المكلف عنه وليس حاصلا حتى يكون تحصيلا للحاصل الثالث القصد الى الفعل انما يحسن اذا علم المكلف او ظن كونه حسنا وذلك يوجب تمييز الحسن عن القبيح قبل الاقدام على الفعل بامارة او دلالة تقتضي ذلك وعلى تقدير عدم ما يكون تكليفا بما لا يطاق وفيه نظر لمانع من كون حسن القصد الى الفعل مشروطا بعلم كون ذلك الفعل حسنا او ظنه فان كثيرا من الافعال الصادرة من المكلف يستحسنها العقلاء مع عدم شعورهم بعلم الفاعل او ظنه ومع علمهم بعدم شعوره كما اذا اتى العبد اذا امره سيده بفعل حسن فامتثل فان العقلاء يحكمون على الامتثال ويمدحونه بحسنه وان ذهلوا عن كونه عالما او ظانا بحسن الفعل المامور به بل وان علموا ذهوله عن حسنه الرابع لو جاز ذلك في حق العالم لجاز في حق العامي وهو باطل اجماعا وفيه نظر لمانع من الملازمة

قال البحث الرابع في كيفية الاستدلال لما ذكر الدليل المطلق الاول تناسبا وانما يحصل المناسبة بالاشتمال فان استدل بالكلي على الجزئي فهو القياس وان استدل بالجزئي على الكلي فهو الاستقراء وهو لا يفيد اليقين لجواز ان يكون ما لم يستقرئ بخلاف ما استقرئ الا ان يكون المذكور فيه جميع الجزئيات وان كان بالعكس فهو القياس في عرف اهل النظر وهو المفيد لليقين وان اشتمل

ثالث فهو التمثيل ... والاقتراني والاستثنائي قسمان متصل ومنفصل ويشترط في المتصلة لزوم
الشرطية وكليتها او كلية الاستثناء فان استثنى فيه عين المقدم ينتج عين التالي وان استثنى نقيض التالي
ينتج نقيض المقدم ولا ينتج استثناء نقيض المقدم عين التالي لجواز ان يكون الملزوم اخص ويشترط في المنفصلة العنادية كلية المقدم [illegible]
فان كانت المنفصلة حقيقية ينتج استثناء عين ايهما كان نقيض الآخر ونقيض ايهما كان عين الآخر [illegible] فالنتائج اربع [illegible]
استثناء عين ايهما كان نقيض الآخر ولا ينتج استثناء النقيض وان كانت مانعة الخلو فبالعكس [illegible] الاقتراني فان كان
الحد الاوسط فيه محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول وهو [illegible] الاشكال [illegible] وبعكسه
الشكل الرابع وان كان محمولا في المقدمتين فهو الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث ويشترط في الاول ايجاب الصغرى و
كلية الكبرى وفي الثاني اختلافهما بالكيف مع كلية الكبرى وفي الثالث ايجاب الصغرى وكلية احديهما وفي الرابع عدم
الخسيسين الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية وتمام تفصيل ذلك مذكور في كتبنا المنطقية وكون الكبرى سالبة كلية اذا كان
[illegible] الصغرى [illegible] الاستدلال لغة استفعال من طلب الدليل واصطلاحا يطلق على معنيين احدهما عام [illegible]
ذكر الدليل مطلقا سواء كان عقليا او نقليا قطعيا او ظنيا والثاني خاص وهو عبارة عن دليل لا يكون نصا ولا اجماعا
ولا قياسا [illegible] المعنى الاول واعلم انه لا بد وان يكون بين الدليل والمطلوب مناسبة وتلك المناسبة اما ان يكون باشتمال
احدهما على الآخر فان اشتمل المطلوب على [illegible] فهو الاستقراء وهو ماخوذ من [illegible] الاستقراء [illegible]
يتتبع الجزئيات [illegible] فاذا وجد بها [illegible] حكم بالكلي الشامل لها [illegible] الحكم مثال ذلك انا
رأينا الانسان يحرك فكه الاسفل عند المضغ ووجدنا الفرس [illegible] والحمل كذلك حكمنا بان كل حيوان يحرك فكه
الاسفل عند المضغ فقد اشتمل المطلوب وهو قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ على دليله وهو [illegible]
فكه الاسفل عند المضغ [illegible]
[illegible]
[illegible] يفيد اليقين [illegible] قولنا كل عدد فهو اما زوج واما فرد وكل زوج [illegible] واحد وكل فرد [illegible] الواحد فانه
يلزم كل عدد [illegible] الواحد [illegible] وان كان الدليل مشتملا على المطلوب [illegible] القياس [illegible]
[illegible] المطلوب [illegible]
وهو علة في ثبوت ذلك الحكم المشترك بينهما فهو التمثيل وهو الذي يسميه الفقهاء قياسا [illegible]
وفي احكامه [illegible] الاستقراء والقياس [illegible] الوصف [illegible]

باعتبار وجوده في الاصل كالحكم بلزوم منه صدق قولنا كل مسكر حرام في النبيذ قياس اقتراني هكذا النبيذ
مسكر وكل مسكر حرام ينتج النبيذ حرام والصغرى يقينية والكبرى معلومة بالاستقراء لكن لم يوجب الا
واحد هكذا قيل وفيه نظر لان الانتقال من الكبرى مستفاد من الاستقراء فاذا تقدم الاستقراء لكن حق الوصف مع العلم بكونه
بالشيء المنتج والقياس المفيد لليقين يا من المشتمل على المطلوب لا بد فيه من مقدمتين لا اقل بالضرورة
الى موضوع بالايجاب او السلب لانه لو كان بكونه كسبية لاستحال الاستدلال على الكبرى ويجتمع لا بالفرق بينهما وبينه
يكون ثبوت محمول المطلوب او سلبه عنه بينا وثبوت ذلك الموضوع للمطلوب او سلبه عنه كذلك فيجب
من مقدمتين لكن ذلك الشيء هو الوسط ويتاتيان بطرفين اخرين فاذا كانت احديهما مشتملة على المطلوب او نقيضه
سمي القياس المؤلف منهما استثنائيا والا اقترانيا فالقياس الاستثنائي يتركب من مقدمتين احديهما شرطية وهي
التي تنحل عند حذف الادوات الى قضيتين والاخرى استثنائية او وضعية وهي تلك الشرطية او نقيضه لينتج
عين الاخرى او نقيضه وهو قسمان متصل ومنفصل لانه اما كان مركبا من مقدمتين الاستثنائية اما العين
احد جزئي القضية الاخرى او نقيضه وتلك القضية المستثنى منها الاخرى تركيبها من جزئين بينهما
نسبة اما بايجاب او سلب فتلك النسبة اما لا يعين اللزوم بالاتصال او برفعه او بالعناد الانفصال او رفعه
فان كان الاول كانت القضية شرطية متصلة والجزء الاول منها على صورة الشرط يسمى مقدما والاخر الذي يدل
عليه حرف الجزاء يسمى تاليا ويسمى القياس المؤلف منها ومن استثناء احد جزئيها او نقيضه متصلا كقولنا كلما كان
هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان ولكنه ليس بحيوان فهو ليس انسانا وان كان الثاني كانت القضية منفصلة
والقياس المؤلف منها ومن استثناء احد جزئيها يسمى منفصلا كقولنا اما ان يكون العدد زوجا او فردا لكنه
زوج فليس بفرد لكنه فرد فهو ليس بزوج اما المتصل فشرط انتاجه ان يكون الشرطية فيه لزومية وهي التي يكون
التالي فيها لازما للمقدم لامر يوجب ذلك كالعلية وغيرها وانما كان ذلك شرطا لان المرجع في هذا القياس
الى الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وانما يتحقق ذلك في اللزومية لان
الاتفاقية يجب ان يكون العلم بتاليها او وضعها معلوما فلا يحصل القياس المؤلف منها فائدة وان لم ... مصاحبة
احد الجزئين للآخر في وقت وينفك عنه في آخر فلا يتحقق الانتاج لجواز مغايرة وقت الاستثناء لوقت المصاحبة
فيجب كونها كلية او كون الرفع او الوضع اعني الاستثناء كليا او كون وقت اللزوم ذا الوضع او الرفع واحدا لانه لولا ذلك
لتحقق اللزوم والاتصال في وقت والانفصال غير وقت الاستثناء فلا يتحقق الانتاج ومع تحقق هذه الشرائط الخ

عين المقدم انتج عين التالي وان استثنى نقيض التالي انتج نقيض المقدم لا استثناء نقيض المقدم كما لا مر لجواز ان يكون

ما ترجمه ووجود الاعم فيه يستلزم لوجود الاخص وكذا ارتفاع الاخص لا يوجب ارتفاع الاعم ولعدم ... اما لان

المقدم للتالي في العموم والمنفصلة الحقيقية انتج استثناء عين التالي ... واستثناء نقيض المقدم نقيض التالي فلما

ح الاربع نتائج من استثناء عين المقدم ونقيضه واستثناء عين التالي ونقيضه واما المنفصلة فشرطها ان يكون

المنفصلة ... عنادية وان يكون المقدم كليا او الاستثناء ... او يكون وقت الاتفاق ... الاستثناء واحدا اما الاولى

فلان الاتفاقية ... لا يلزم من ... لجواز ان ... في حال الاستثناء ح لا يبطل رفع احدهما الآخر

وعلى هذا ... واما الثاني فلان الكلام ... بجواز كون الاستثناء ... عدم الاتفاق ... المنفصلة

يكون حقيقية وهي التي تمتنع اجتماع جزئيها على الصدق والكذب معا ... وكذا منها ... او

كما في قولنا هذا العدد اما زوج او فرد ... وهذا العدد اما زوج او فرد ... الاربع نتائج ... استثناء عين

... نقيض الآخر ومن استثناء نقيض كل منهما انتج عين الآخر مثل هذا العدد اما زوج

او فرد ... وهذا العدد ... زوج فهو ليس بفرد لكنه فرد فهو ليس بزوج لكنه ليس بفرد

فهو زوج وان كانت مانعة الجمع وهي التي تمتنع اجتماع جزئيها على الصدق دون الكذب مثل هذا الجسم اما ان

يكون ... وهي مركبة من القضية وما هو اخص من نقيضها ... استثناء عين احدهما

انتج نقيض الاخر واستثناء نقيض كل الجزئين غير منتج لان ... والعام لا يستلزم الخاص كما

يستلزم ... وان كانت مانعة ... وهي التي تمتنع اجتماع جزئيها على الكذب دون الصدق مثل اما ان يكون هذا ...

او لا يكون اسود وهي مركبة من القضية وما هو اعم من نقيضها ... استثناء نقيض ... انتج عين الآخر ... لكنه ليس

... لكنه اسود انتج فهو ... ولا ينتج استثناء عين احدهما ... اما الاول فلان

كل واحد من الجزئين اعم من نقيض الاخر ... والعام لا يستلزم الخاص واما الثاني فلان احدهما لو استلزم الاخر لكان ارتفاع

اللازم موجبا لارتفاع الملزوم فيمتنع النقيضان ... ارتفاع كل منهما يوجب تحقق الاخر فلو قلت لكنه لا

يلزم ان يكون اسود ولا اسود لو قلت لكنه ليس باسود لم يلزم كونه ملونا ... اما ... فان كان

الحد الاوسط المشترك بين المقدمتين محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى مثل كل انسان حيوان وكل حيوان جسم

فهو الشكل الاول وهو ... الاشكال ... واما ... الاربعة ... وان كان بالعكس اي موضوعا

في الصغرى محمولا في الكبرى مثل كل جسم محدث وكل ... محدث فهو الشكل الرابع وان كان محمولا فيهما

فيهما جميعا مثل كل جسم مؤلف ولا شيء من القديم بمؤلف فهو الشكل الثاني وان كان مشتركا فيهما مثل كل جسم محدث
وكل جسم محدث فهو الثالث ولكل واحد من هذه الاشكال شرائط لا يتحقق بغيرها الانتاج اليقيني
اما الشكل الاول فشرطه بحسب الكيف ايجاب الصغرى وبحسب الكم كلية الكبرى اما الاول فلانها لو كانت سالبة
لم يحصل الانتاج اليقيني لانه يصدق لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس صهال والحق السلب
ولو قلنا في الكبرى وكل فرس حيوان كان الحق الايجاب واما الثاني فلانه يصدق
كل انسان حيوان وليس كل حيوان ناطقا والحق الايجاب ولو قلنا الكبرى وليس كل حيوان صاهلا كان الحق السلب
فضروبه المنتجة اربعة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية مثل كل ج ب وكل ب آ ينتج كل ج آ الثاني من
كليتين والصغرى موجبة كقولنا كل ج ب ولا شيء من ب آ ينتج لا شيء من ج آ الثالث من موجبتين والصغرى جزئية
مثل بعض ج ب وكل ب آ ينتج بعض ج آ الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية
مثل بعض ج ب ولا شيء من ب آ ينتج بعض ج ليس آ واما الشكل الثاني فشرطه بحسب الكيف اختلاف
مقدمتيه بالايجاب والسلب بحيث يكون احديهما موجبة والاخرى سالبة وبحسب الكم كلية الكبرى واما الاول فلانه
لو اتفقتا في الايجاب لم يحصل الجزم بالنتيجة لانه يصدق على كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان والحق الايجاب
ولو قلنا في الكبرى وكل فرس حيوان كان الحق السلب ولو اتفقتا في السلب لم يحصل الجزم بالانتاج ايضا لانه
يصدق لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الناطق بفرس والحق الايجاب ولو قلت في الكبرى ولا شيء من
الحمار كان الحق السلب واما الثاني فلانه يصدق كل انسان
ناطق وليس كل فرس ناطقا كان الحق السلب ولو قلت في الكبرى وليس كل حيوان ناطقا كان الحق الايجاب
فضروبه المنتجة اربعة وكل منها ينتج لا بد ان يرد الى الشكل الاول الاول من كليتين والصغرى موجبة مثل كل
ج ب ولا شيء من آ ب ينتج لا شيء من ج آ وبيانه اما بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الكبرى لينتج ما ينافي الصغرى
بان نقول لو لم يصدق لا شيء من ج آ لصدق نقيضه وهو بعض ج آ فنضمه مع الكبرى هكذا بعض ج آ
ولا شيء من آ ب ينتج بعض ج ليس ب وهو الضرب الرابع من الشكل الاول واما بعكس الكبرى ليرتد الى الاول
وهو الضرب الثاني منه هكذا كل ج ب ولا شيء من ب آ ينتج لا شيء من ج آ والثاني من كليتين والكبرى
موجبة مثل لا شيء من ج ب وكل آ ب ينتج لا شيء من ج آ وبيانه
اما بالخلف وهو ان يقول لو لم يصدق قولنا لا شيء من ج آ

لصدق نقيضه وهو بعض ج آ ونضمه الى الكبرى هكذا بعض ج آ وكل آ ب ينتج بعض ج ب وهو ينافي
الصغرى وهو الضرب الثالث من الشكل الاول او بعكس الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة هكذا كل آ
ب ولا شيء من ج ب ينتج لا شيء من آ ج وينعكس الى قولنا لا شيء من ج آ وهو المطلوب وهذا هو الضرب ايضا
من الشكل الاول الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب
ولا شيء من آ ب ينتج بعض ج ليس آ وبيانه اما بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ج ليس آ
لصدق نقيضه وكل ج آ ونضمه الى الكبرى هكذا كل ج آ ولا شيء من آ ب ينتج لا شيء من ج ب وهو يناقض
الصغرى وهذا هو الضرب الثاني من الشكل الاول او بعكس الكبرى ليصير الى ضرب الرابع من الشكل الاول واما
بالافتراض وهو ان نفرض موضوع الجزئية وهو البعض من ج الذي هو المحكوم عليه بالباء فيصدق مقدمتان
كليتان احديهما كل د ب والاخرى كل د ج فنضم الاولى وهي قولنا كل د ب الى الكبرى وهو قولنا ولا
شيء من آ ب ينتج لا شيء من د آ ثم نعكس الثانية الى قولنا بعض ج د ونضمها الى هذه النتيجة هكذا بعض
ج د ولا شيء من د آ ينتج بعض ج ليس آ الرابع من جزئية سالبة صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية
مثل بعض ج ليس آ وكل آ ب ينتج بعض ج ليس آ وكل آ ب ينتج بعض ج ليس آ وبيانه بالخلف بانه لو لم
يصدق قولنا بعض ج ليس آ لصدق نقيضه وكل ج آ فنضمها الى الكبرى وهي قولنا كل آ ب ينتج كل ج ب وهو
يناقض الصغرى واما الشكل الثالث فشرطه بحسب الكيف ايجاب الصغرى وبحسب الكم كلية احدى المقدمتين اما
الاول فلانها لو كانت سالبة لم يحصل الجزم بالانتاج لانه لو صدق قولنا لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من
الانسان بفرس صدق السلب ولو قلت في الكبرى وكل انسان ناطق كان الحق الايجاب واما الثاني فلانه لو كانت المقدمتان
جزئيتين لم يجب اتحاد الوسط فلا يجب التعدي من الاوسط الى الاصغر كما تقول بعض الحيوان انسان وبعض
الحيوان فرس مع كذب الايجاب ولو قلت وبعض الحيوان ناطق كذب السلب فاذن ضروبه الناتجة ستة لان
الشرط الاول اسقط ثمانية حاصلة من ضرب السالبتين الصغريين من كليتين ينتج موجبة جزئية مثل كل ج
ب وكل ج آ ينتج بعض ب آ وبيانه اما بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج من الشكل الاول ما
يناقض الكبرى هكذا كل ج ب ولا شيء من ب آ ينتج لا شيء من ج آ وهو يناقض الكبرى المستلزمة لصدق
نقيضها واما بعكس الصغرى ليرتد الى الضرب الثالث من الاول هكذا بعض ب ج وكل ج آ ينتج بعض ب آ
الثاني من كليتين والكبرى سالبة هكذا كل ج ب ولا شيء من ج آ ينتج بعض ب ليس آ وبيانه اما بالخلف

بان يضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما يناقض الكبرى هكذا كل ج ب وكل ب آ ينتج كل ج آ وهو
يضاد الكبرى واما بعكس الصغرى ليرجع الى الشكل الاول هكذا بعض ب ج ولا شيء من ج آ ينتج بعض ب آ د
بيانه بالخلف بان يضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما يناقض الكبرى هكذا بعض ج ب ولا شيء من ب آ ينتج
بعض ج ليس آ وهو المطلوب الثالث من الشكل الاول واما بالافتراض بان نفرض الموضوع وهو البعض الذي هو
ج وهو ب د فيصدق مقدمتان كل د ج وكل د ب فنضم الاول الى الكبرى لتصير هكذا كل د ج وكل ج آ
ينتج د آ ثم نجعل هذه النتيجة كبرى للثانية هكذا كل د ب وكل د آ ينتج بعض ب آ الرابع من موجبة جزئية
صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ج آ ينتج بعض ب ليس آ وبيانه
اما بالخلف بان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس آ لصدق نقيضه وكل ب آ فنضمه الى الصغرى
لتصير هكذا بعض ج ب وكل ب آ ينتج بعض ج آ وهو يناقض الكبرى او بعكس الصغرى بحيث يرتد الى الاول
بان نقول بعض ب ج ولا شيء من ج آ ينتج بعض ب ليس آ وهو المدعى واما بالافتراض بان نفرض
الموضوع وهو بعض ج د فيصدق كل د ج وكل د ب فنضم الاول الى الكبرى لتصير هكذا كل د ج ولا شيء
من ج آ ينتج لا شيء من د آ ثم نضم هذه النتيجة الى الثانية بان نقول كل د ب ولا شيء من د آ ينتج بعض ب
ليس آ الخامس من موجبتين والصغرى كلية ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ج آ ينتج بعض ب آ بيانه اما
بان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب آ لصدق نقيضه وهو لا شيء من ب آ ونضم الى الصغرى فيصير هكذا كل
ج ب ولا شيء من ب آ ينتج لا شيء من ج آ وهو يضاد الكبرى واما بعكس الكبرى وجعلها صغرى وعكس النتيجة هكذا
بعض آ ج وكل ج ب ينتج بعض آ ب وينعكس الى قولنا بعض ب آ وهو المطلوب واما بالافتراض بان نفرض الموضوع في الكبرى
د فيصدق كل د ج وكل د آ ثم نضم الاولى الصغرى للكبرى هكذا كل د ج وكل ج ب ينتج كل د ب ثم نضم
هذه النتيجة الى الثانية هكذا كل د ب وكل د آ ينتج بعض ب آ السادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى
ينتج سالبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ج ليس آ ينتج بعض ب ليس آ وبيانه اما بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق
قولنا بعض ب ليس آ لصدق نقيضه وهو قولنا كل ب آ ونضمه الى الصغرى ينتج كل ج آ وهو يناقض الكبرى واما بالافتراض بان نفرض موضوع السالبة
د فيصدق كل د ج ولا شيء من د آ ثم نضم الاولى الى الصغرى هكذا كل د ج وكل ج ب ينتج كل د ب ثم نضم هذه
النتيجة الى الثانية هكذا كل د ب ولا شيء من د آ ينتج بعض ب ليس آ وهو المطلوب واما الشكل الرابع فشرطه بحسب الكم والكيف
امران احدهما عدم اجتماع الخستين اعني السلب والجزئية فيهما الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة كلية

تسقط خمسة اضرب وهي الحاصلة من السالبة الجزئية الصغرى مع المحصورات الاربع الكبريات والسالبة الجزئية
الكبرى مع الثلث الصغريات وهي ما عدا السالبة الجزئية والموجبة الجزئية الكبرى مع السالبة الكلية الصغرى والحاصل
من السالبة الكلية مع مثلها وباعتبار الشرط الثاني وهو عدم استعمال الموجبة الجزئية الصغرى الا مع السالبة الكلية الكبرى
ضربان وهما الحاصلة من الموجبة الجزئية الصغرى مع الموجبتين الكليتين فبقي النتائج من ضروب خمسة الاول من
موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وكل ا ج ينتج بعض ب ا وبيانه اما بعكس الترتيب ليصير الضرب الاول
من الشكل الاول ثم عكس النتيجة او بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ا لصدق نقيضه وهو
لا شيء من ب ا فنجعله (?) لا شيء من ج ا وهو يضاد الكبرى الثاني من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية
مثل كل ج ب وبعض ا ج ينتج بعض ب ا وبيانه كالاول الثالث من كليتين والصغرى سالبة كلية مثل لا شيء
من ج ب وكل ا ج ينتج لا شيء من ب ا وبيانه بما تقدم ايضا الرابع من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة
جزئية مثل كل ج ب ولا شيء من ا ج ينتج بعض ب ليس ا وبيانه بعكس المقدمتين ليصير هكذا بعض ب
ج ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وهو الضرب الرابع من الشكل الاول وبالخلف بان نقول لو لم يصدق
بعض ب ليس ا وهو الضرب الرابع من الشكل الاول وبالخلف بان نقول لو لم يصدق بعض ب ليس ا
لصدق نقيضه وهو قولنا كل ب ا فنجعله صغرى الكبرى هكذا كل ب ا ولا شيء من ا ج ينتج لا شيء من ب
ج وهو نقيض الصغرى الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب
ولا شيء من ا ب ينتج بعض ب ليس ا او بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس ا لصدق نقيضه
وهو كل ب ا فنجعله صغرى الكبرى هكذا كل ب ا ولا شيء من ا ج ينتج لا شيء من ب ج وهو ينافي عكس الصغرى
وعكسه ينافي الصغرى واعلم ان البيان بالخلف عام في بيان ضروب الاشكال الثلثة كلها كما عرفت واما التعكيس
والافتراض فليس كذلك ولهذه الاشكال شرائط اخرى بحسب الجهة لا يتحقق الانتاج الا معها اعرضنا عن ذكرها لئلا
يفضي الى التطويل وهي مذكورة على الوجه المفصل في الكتب المنطقية للمصر (?) وغيره فليطلب هناك **قال البحث**
الخامس في الاعتراضات وحاصلها منع او معارضة فمنها الاستفسار وهو طلب تفسير اللفظ لاجمال او غرابة
ويكلف بيانه وجوابه ببيان الظهور في المراد ومنها فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس النص وجوابه التأويل
ومنها فساد الوضع وهو اثبات اعتبار الجامع في نقيض الحكم بنص او قياس او اجماع وجوابه ان المستنبط
ومنها منع حكم الاصل ولا ينقطع بالمستدل بجوابه اثبات الحكم ومنها منع وجود العلة في الاصل او كونها علة

وجوابهما بذكر ما يدل على وجودها في الاصل من عقل او حس او شرع او اثبات العلية باحدى الطرق
السابقة ومنها عدم التاثير وهو ابداء وصف في الدليل مستغنى عنه وهو اما عدم التاثير في الوصف
بان يكون طرديا ويرجع الى بيان انتفاء مناسبة الوصف وهو سوال المطالبة وجوابه واما عدم التاثير
في الاصل بان يكون الوصف قد استغنى عنه في اثبات الحكم في المقيس عليه بغيره ويرجع الى المعارضة في
الاصل ورده قوم لامكان التعليل بامرين واما عدم التاثير في الحكم بان يذكر في الدليل وصفا لا تاثير له في
الحكم وهو راجع الى عدم التاثير في الوصف بالنسبة الى الحكم ان كان طرديا واما عدم التاثير في الفرع وهو ان الوصف المذكور
في الدليل لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا فهو راجع الى عدم التاثير في الحكم ومنها القدح في
المناسبة او في افضاء الحكم الى المقصود ومنها خفاء الوصف وعدم انضباطه ومنها المعارضة اما في الاصل
بمعنى آخر وفي قبوله خلاف فان صرح المعترض بالفرق بين الاصل والفرع وجب عليه بيان نفيه عن الفرع
والا فلا ولا يفتقر الى الوصف الذي عارض به وجوابه اما بمنع وجود الوصف او المطالبة بتاثيره واما
في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع او غيرهما واختلف في قبوله من حيث ان المعترض
منتصب للهدم لا الاستدلال ومن حيث تحققه بذلك اذ دليله مقاوم لدليل المستدل وكذا في الطريق واما
في الاصل والفرع معا وهو سوال الفرق ولكن هذا آخر ما نذكر في هذا الكتاب ومن اراد التطويل في هذا
الفن فليطلبه من كتابنا المسمى بنهاية الوصول في علم الاصول فانه قد بلغ الغاية وتجاوز النهاية والله الموفق
للصواب واليه المرجع والماب **اقول الاعتراضات** ان كثرت تفاصيلها يرجع الى قسمين احدهما المنع من
مقدمات الدليل الذي ذكره المستدل على الحكم الذي ادعاه والثاني المعارضة في الحكم باقامة دليل يدل
على نقيض ذلك الحكم وهي ثلثة عشر اعتراضا الاول الاستفسار وهو طلب شرح مدلول اللفظ المذكور في
الدليل ولا يحسن ذلك الا اذا كان اللفظ مجملا مترددا بين محتملين او متماثل على السواء او غريبا لا يفهمه
السامع معناه اذ الاستفسار عن البين الواضح عناد ولهذا قيل ما ثبت فيه الاستبهام صح عنه
الاستفهام ويجب على السائل بيان كونه مجملا او غريبا فان قيل ظهور الدليل شرط لصحته وذلك انما يتم اذا لم
يكن اللفظ مجملا ولا غريبا فيكون نفي الاجمال والغرابة شرطا في الدليل فعلى المستدل القيام به دون المعترض
والجواب ان الاجمال لما كان مخالفا للاصل كان نفيه ظاهرا فلم يحتج المستدل الى بيان نفيه فكان بيان ذلك
على المعترض ولا يسمع منه دعوى الاجمال والغرابة في اللفظ لكونه لم يفهم منه شيئا اذا كان ظاهرا مشهورا

عند اهل اللغة والشرع لانتسابه الى العناد اذ الظاهر عدم خفائه عليه اما لو بين الغرابة بطريق اوا الاجمال بالاشتراك بسبب تردده بين احتمالين كفاه ذلك ولم يفتقر الى ذكره ذلك التسوية بينهما اذ الاصل عدم الرجحان ولتعذر بيان التسوية وقدرة المستدل على بيان تحقق الرجحان وانما قدم هذا السوال على غيره لان ما غايره متفرع على فهم المعنى ومتاخر عنه وهذا السوال لفهم المعنى فهو متقدم عليه وجوابا هذا السوال فى دفع الاجمال بسبب الغرابة التفسير والشرع ان عجز عن ابطال غرابته فى دفع الاجمال بحجة الاشتراك منع تعدد محامل اللفظ او بيان الظهور فى مقصوده ان امكن اما بالنقل عن اهل اللغة والشرع او ببيان انه مشهور فيه والشهرة اية الظهور او بقراين معينة الثانى فساد الاعتبار وهو عبارة عن مخالفة القياس للنص ومعناه ان ما ذكرتم من القياس لا يمكن اعتباره فى بناء الحكم عليه لمخالفة النص لا لخلل فى وضع القياس وتركيبه وجوابه اما بالطعن فى سند النص ان كان كذلك ان امكن او منع ظهور اللفظ فى المقصود او التاويل كما فى قول الشافعية فى مسئلة تارك التسمية ذبح من اهله فى محله فيحل كناسى التسمية فيقال هذا مخالف للنص وهو قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وان لم يسم الثالث فيقول المستدل لهنا وما دل بذبح الكفار بدليل جرى ذكر الله على قلب المومن وان لم يسم فساد الوضع وهو كون الجامع قد ثبت اعتباره بنص واجماع فى نقيض الحكم مثل قول الشافعى فى اثبات كون تكرار المسح على الراس سنة مسح فيسن فيه التكرار كالاستطابة فيقول المعترض المسح معتبر بالنص فى كراهية التكرار فى المسح على الخفين وجوابه ببيان المانع من التكرار فى صورة النص لتعرضه للتلف فهو نقض لوجود الوصف اعنى المسح هنا منفكا عن الحكم وهو استحباب التكرار الا انه يثبت النقيض فان ذكره باصله فهو القلب وقد تقدم وان بين مناسبة للنقيض من غير اصل من الوجه المدعى فهو القدح فى المناسبة لاستحالة مناسبة الوصف الواحد حكمين متناقضين فى جهة واحدة ومن غير الوجه المدعى لا يقدح لامكان اشتمال الوصف اعنى المسح هنا منفكا على جهتين يناسب بكل جهة منهما حكما مثل كون المحل مشتهى فانه يناسب الاباحة لاخاحة الخاطر العرب ليقطع اطماع النفس الرابع منع الحكم فى الاصل وانما اخره عما تقدم من الاعتراضات لانه من قبيل النظر فى تفاصيل القياس وما تقدم نظر فى القياس من الجملة والنظر فى الجملة متقدم على النظر فى تفصيله مثاله قول الشافعى فى ازالة النجاسة بالخل مائع لا يدفع الحدث فلا يزيل حكم النجاسة كالدهن فيقول الحنفى معترضا امنع الحكم فى الاصل فان الدهن عندى مزيل لحكم النجاسة وقد اختلف الفقهاء فى انقطاع المستدل اذا اورد المنع حكم الاصل عليه قوم فقال

يكون لان انتهاء الكلام للدلالة على حكم في الاصل لم يتم مطلوبه وهو انقطاع وان شرع في ذلك
فقد ترك ما هو بصدده وعدل عما انشاؤه من الدليل على حكم الفرع ولا يتم مقصوده الا بالدلالة
على حكم الاصل فكما يتوقف دليله على وجود علة الاصل في الاصل وعلى وجودها في الفرع وعلى علية الوصف
انما يتوقف على ثبات حكم الوصف لانه احد اركان القياس وكما لا يمنع احد من تمسك بالقياس عند منع
وجود علة الاصل ومنع كونها علة فيه ومنع وجودها في الفرع باثبات مطلوبه والاستدلال على من
منع ذلك فكذا يجب ان لا يمنع هنا من الاستدلال على الحكم لتساوي الجميع في افتقار القياس اليه وجوابه
بان بين تحقق الحكم في الاصل بنص او غيره الخامس منع وجود العلة في الاصل وانما اخره عن منع حكم الاصل
لما عرفت من ان علة حكم الاصل متفرعة على ثبوت حكم الاصل كما تقدم مثاله قول الشافعي في جلد الكلب حيوان يغسل الاناء من ولوغه
سبعا فلا يطهر بالدباغ كالخنزير فيقول المعترض لا اسلم وجوب الغسل سبعا من ولوغ الخنزير وجوابه بذكر ما يدل على وجود
ذلك الوصف المدعى كونه علة في الاصل من عقل او حس او شرع على حسب ذلك الوصف في كل مسئلة السادس منع علية الوصف المدعى
كونه علة ويسمى سؤال المطالبة وهو اعظم الاسئلة الواردة على القياس لعمومه وورده على كل وصف يدعى كونه علة الحكم وانما اخره عما
قبله على الاسئلة لان علية الوصف صفة للوصف فتعقلها متوقف على تعقله فرده كوجود الصفة فرع وجود الموصوف وقد
اختلف في وجوده والحق ذلك لان اثبات الحكم في الفرع مما لا يمكن اسناده الى حكم الاصل من غير جامع
بينهما والجامع يجب كونه في الاصل بمعنى الباعث لا بمعنى الامارة على ما سبق والوصف الطردي لا يصلح ان يكون
باعثا فيمتنع التمسك به في القياس فلو لم يقبل هذا السؤال افضى الى التمسك بالاوصاف الطردية المحضة
ولا يكاد يخفى فساده فان قيل لا معنى للقياس الا رد الفرع الى الاصل بجامع بينهما وقد اتى المستدل بذلك
وخرج عن وظيفته فعلى المعترض القدح فيه والجواب المنع من تحقق القياس اذا كان الجامع فيهما لا يغلب
على الظن كونه علة الحكم فيه وجواب هذا السؤال ببيان ما يدل على علية الظن من نص او مناسبة او غيرهما
مما سبق من طرق العلة السابع عدم التاثير وهو عبارة عن ابداء وصف في الدليل مستغن عنه في اثبات
الحكم او نفيه وقد قسمه الجدليون الى اربعة اقسام الاول عدم التاثير في الوصف وهو ان يكون الوصف المذكور في
الدليل طرديا لا مناسبة فيه ولا شبه كما يقال في صلاة الصبح صلاة لا يجوز قصرها فلا تقدم على الوقت فان عدم جواز القصر طردي بالنسبة الى الحكم
المذكور وعدم تقديم الاذان على الوقت فكان المعترض حاصل هذا السؤال يرجع الى بيان انتفاء مناسبة الحكم الذي من كونه علة له و
هو سؤال المطالبة وجوابه سؤال المطالبة وقد تقدم الثاني عدم التاثير في الاصل وهو ان يكون الوصف فقد

عنه فی اثبات الحکم فی الاصل المقیس علیه بغیره وذلک کما یقال فی بیع الغائب مبیع غیر مرئی فلا یصح
بیعه کالطیر فی الهواء والسمک فی الماء فان ما وجد فی الاصل من العجز عن تسلیم المبیع مستقل
فی اثبات الحکم وهو عدم صحة البیع واختلفوا فیه فرده الاستاد ابو اسحق الاسفرائنی لان حاصله یرجع
الی اثبات علة اخری للحکم فی الاصل وتعلیل الحکم الواحد بعلتین غیر ممتنع عندنا وقبل آخرون محتجین
بانه متی ظهر فی الاصل ما یصلح للتعلیل وراء ما ذکره المستدل احتمل تعلیل الحکم بهما معا وبکل واحد منهما
اسما معینین ومنهم علی وجه لو تعین احدهما امتنع التعلیل بالآخر فعلی الاول یمتنع الالحاق اذا لم یکن
مشتملا علیهما والثانی ممتنع ایضا لاستحالة تعلیل الواحد بعلتین تامتین والثالث یلزم الترجیح من غیر مرجح
وهو ممتنع کما عرفت والرابع لا یتحقق معه الالحاق علی تقدیر تحقق احد الوصفین فی الفرع دون الآخر لجواز کون
ذلک الآخر هو العلة وحقیقة هذا الاعتراض المعارضة فی الاقسام وجوابه اما بالمنع من وجود الوصف المعارض
فیه فی الاصل وبالمطالبة بتأثیره اذا کان طریق اثبات العلة من جانب المستدل المناسبة او الشبه دون السبر
والتقسیم وبیان کونه ملغی فی جنس الاحکام کالطول والقصر ونحوهما او کونه ملغی فی جنس الحکم المعلل وان کان
مناسبا کالذکورة فی باب العتق او ببیان کونه مستقلا فی اثبات الحکم فی صورة دون الوصف المعارض بظاهر
او اجماع مثل لا تبیعوا الطعام بالطعام فی معارضة المطعوم بالکیل فان الطعم علة مستقلة بظاهر الخبر المذکور اذا تعلق
الحکم علی الوصف مشعر بعلیته او ببیان رجحان ما ذکره من الوصف علی ما عارض به المعترض بوجه من وجوه
الترجیحات السابقة الثالثة عدم التأثیر فی الحکم وهو ان یذکر فی الدلیل وصفا لا تأثیر له فی الحکم المعلل کما
یقال فی مسألة المرتدین اذا اتلفوا اموالنا فی دار الحرب طائفة مشرکة فلا یجب علیهم الضمان بتلف اموالنا فی
دار الحرب کاهل الحرب فان الاتلاف فی دار الحرب ودار الاسلام وحاصل هذا یرجع الی عدم التأثیر فی الوصف لان الاتلاف فی دار
الحرب وصف وان ادرج فی الحکم الرابع عدم التأثیر فی الفرع وهو عبارة من کون الوصف المدعی علة للحکم لا یطرد فی جمیع صور النزاع
وان کان مناسبا وهو یطلق النکاح الذی یطلق فی جمیع صور النزاع وتقع فیما اذا زوجت نفسها من الکفو وغیره فکذا هذا یرجع الی عدم التأثیر
فی الحکم لان التزویج من غیر کفو مؤثر فی الاصل الثانی المتقدم منع ان الوصف المذکور فی سبیل العلل بالمصلحة لما یلزم من ترتب الحکم علی ذلک الوصف تحصیلا للمصلحة
وجود مفسدة مساویة لتلک المصلحة او راجحة علیها وجوابه ببیان رجحان المصلحة علی المفسدة بطریق
تفصیلی یختلف باختلاف المسائل واما اثبات الرجحان بطریق اولی یطرد فی جمیع المسائل وذلک بان یقول
لو لم یترجح المصلحة علی المفسدة المعارضة لها مع البحث التام وعدم الاطلاع علی ما یمکن اضافة الحکم الیه فی محل التعلیل

شيء مما ذكرته لزم ثبوت الحكم بعيدا وهو خلاف الأصل التاسع القدح في إفضاء الحكم إلى المقصود وهو ما
علل به كما لو علل حرمة المصاهرة على التأبيد في حكم المحارم بالحاجة إلى رفع الحجاب بين الرجال والنساء المفضي
إلى الفجور فإذا كان التحريم مؤبدا انسد باب الطمع في مقدمات الهم بها والنظر إليها بشهوة المفضية إلى الفجور
فيقول المعترض هذا الحكم غير صالح للإفضاء إلى هذا المقصود من حيث إن انسداد باب النكاح أدعى إلى محذور الوقوع
في الفجور لكون النفس مائلة إلى ما منعت منه غالبا وجوابه بأن الحرمة المؤبدة بما يمنع من النظر إلى المرأة
بشهوة عادة والامتناع العادي على مر الأوقات وتطاول الأزمنة يصير كالامتناع الطبيعي كالأمهات
وبه يتحقق انسداد باب الفجور العاشر كون الوصف المعلل به باطنا خفيا كما لو علل بالرضاء والقصد فإنه
عند لزوم القصد في الرضا من الأوصاف الباطنة الخفية التي لا يطلع عليها بأنفسها فلا يكون علة للحكم الشرعي
ولا معرفا له فإن الخفي في نفسه لا يكون معرفا للغير وجوابه ببيان انضباط الرضا بما يدل عليه من العبارات
والصيغ الظاهرة وضبط القصد بما ينبئ عنه من الأفعال المشاهدة الحادي عشر كون الوصف المعلل به
مضطربا غير منضبط كالتعليل بالحرج والمشقة والزجر والردع ونحو ذلك فإنه لا يقال إن هذه الأوصاف
مما يضطرب ويختلف باختلاف الأشخاص والأحوال والأزمان وما هذا شأنه فدأب الشارع فيه رد الناس
إلى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر عن الناس والحرج عنهم لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
ومنعا للاضطراب في الأحكام عند اختلاف الصور بسبب اختلاف هذه الأمور بالزيادة والنقصان والشدة والضعف
وجوابه ببيان كون ما علل به منضبطا بنفسه أو بضابطة كضبط الحرج والمشقة بالسفر ونحوه الثاني عشر المعارضة
في الأصل بمعنى آخر فيه ما يعلل به منضبطا بنفسه سواء كان مستقلا بالتعليل كمعارضة من علل تحريم ربا
الفضل في الأشياء الستة بالطعم بالكيل والقوت أو غير مستقل بالتعليل على حد يكون داخلا في التعليل جزءا من العلة وذلك
كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الأصل أعني القتل المحدد
ونحوه وقد اختلف الجدليون في قبوله فمنهم من رده بناء منه على أنه يمتنع تعليل الحكم بعلتين كما سبق البحث فيه
ولهذا فإنا لو قدرنا انفراد ما ذكره المستدل لثبت [illegible] عن المعارض لصح كونه علة إجماعا وإذا امتنع التعليل بكل لكونه يه
صالحا لذلك في نفسه لا لعدم المعارض لأن العدم لا يجوز كونه علة ولا جزءا منها لما تقدم وإذا صح التعليل
مع عدم المعارض صح التعليل به مع وجوده ولأنه لا معنى للعلة إلا ما ثبت الحكم عقيبها مع المناسبة وهو موجود في حق كل واحد
من الوصفين وكان كل منهما علة ومنهم من قبله وأوجب على المستدل القيام بالجواب عنه وهو اختيار جماعة

من المتأخرين لانه لما وجد في الاصل وصفان احدهما الوصف الذي ذكره المستدل والوصف الذي ذكره
المعترض وحده او هما جميعا بحيث يكون كل منهما جزءا من العلة والاولان باطلان لانه ترجيح من غير مرجح فتعين
الثالث فح يمتنع تعدية الحكم من الاصل الى الفرع اذ لم يجتمع فيه الوصفان وبتقدير تساوي الاحتمالات الثلثة يمتنع
التعدية على تقديرين منها وهما كون العلة المجموع منهما وكونها الوصف الذي ذكره المعترض وامكان التعدية على
تقدير واحد وهو كون العلة وصف المستدل فيكون التعدية مرجوحا لان وقوع احتمال من الاحتمالين اغلب من وقوع احتمال
واحد بعينه والحق ان استناد الحكم الى احد الوصفين المناسبين له من غير ترجيح يكون تحكما كما لو اعطى فقيرا قريبا
فقيرا درهما او هل على المعترض من بيان انتفاء الوصف الذي ابداه لمعارضة المستدل عن الفرع ام لا فقال قوم نعم
لان مقصوده الفرق بين الاصل والفرع وذلك لا يتم الا بالنفي اذ على تقدير تحقق ذلك الوصف في الفرع يكون
الفرع ملحقا بالاصل على تقادير الثلثة وهو مطلوب المستدل فلا يتم ح غرض المستدل وقال اخرون لا يجب عليه
ذلك لانه ان كان موجودا في الفرع افتقر المستدل الى بيان وجوده فيه ليصح الالحاق والا لم يتحقق وفصل
اخرون فقال ان صرح المعترض بقصد الفرق بين الاصل والفرع وجب عليه بيان انتفاء الوصف الذي
ابداه عن الفرع وان لم يصرح بقصد ذلك لم يجب بان يقول هذا الوصف قد ثبت اذ لا بد من ادراجه في التعليل
لما ذكرت من الدليل فان غير متحقق في الفرع ثبت الفرق وان كان متحققا فيه فالحكم يكون ثابتا في الفرع بمجموع
الوصفين فيثبت ان المستدل لم يذكر في الابتداء العلة بتمامها بل بعضها واي الامرين قدر لا اشكال
لانه وهل يفتقر المعترض الى اصل الوصف الذي عارض به المستدل يشهد له بالاعتبار قال قوم لا وهو المختار
لان حاصل هذه المعارضة اما نفي الحكم لعدم العلة كنفي وجوب القصاص في المثقل لعدم العلة وهي مجموع القتل
العمد العدوان والجارح او صد المستدل عن التعليل بالوصف الذي ذكره وعلى التقديرين لا يحتاج الى
اصل اخر وايضا فاصل المستدل هو اصل المعترض فانه كما يشهد لوصف المستدل بالاعتبار كذا يشهد الوصف
المعترض بالاعتبار وجوابه اما بمنع وجود الوصف الذي ادعاه المعترض في الاصل او بعدم صلاحيته للعلية لخفائه او
عدم انضباطه او لمطالبة تأثيره ان كان مثبتا للمناسبة الشبهية لا بالسبر والتقسيم الثالث عشر المعارضة في الفرع
بما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع ظاهر او بوجود مانع للحكم او بفوات شرطه ولا بد من بيان كونه
وتحقيقه مانعا او شرطا على مثل طريق اثبات المستدل كون الوصف الذي علل به علة وقد اختلف فيه فمنعه قوم
وقبله اخرون اما الاولون فقالوا ان المعارضة استدلال وبناء وحق المعترض ان يكون هادما لا بانيا واما الاخرون

واما الآخرون فقالوا انه لما كان استدلاله وبناؤه ملزوما والهدم ما بناه المستدل لمقاومة دليله لدليله لم يكن مقبولا اذ كلامه على المعترض في سلوك طريق الهدم خصوصا اذا لم يكن هادما سواه فانه لو لم يقبل لزم ابطال مقصود المناظرة واختلاف فائدة البحث والاجتهاد وجوابه ان يقدح فيه المستدل بكل ما للمعترض ان يقدح فيه لو كان المستدل متمسكا به وان عجز عن جميع ذلك فقد اختلفوا في جواز دفعه بالترجيح لدليله فمنهم من منعه لان ما ذكره المعترض وان كان مرجوحا الا انه لا يخرج عن كونه معارضا والاصح جوازه لانه متى ما ترجح ما ذكره المستدل على دليل المعترض بوجه من الوجوه الترجيحية تعين العمل به والغاء دليل المعترض وهو مقصوده الرابع عشر الفرق وهو عبارة عن المعارضة في الاصل والفرع معا حتى لو اقتصر على احدهما لم يكن فرقا واختلفوا في قبوله فمنع قوم لما فيه من الجمع بين اسولة مختلفة وهي المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع ومنهم من قبله وجعله عبارة عن السؤالين وهو مذهب ابن شريح واخرون جعلوه سؤالا واحدا لاتحاد المقصود منه وهو الفرق وان تعدد صيغة وقد تقدم البحث في ذلك وجوابه جواب المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع وقد عرفتهما في الاعتراضات واجوبتها ما تقدمت وحيث انتهى كلام المصنف قدس الله روحه الى ههنا فلنقطع الكلام حامدين لله تعالى على تواتر نعمه وتظافر آلائه وقسمه ومصلين على خاتم الرسل وسيد الانبياء محمد المصطفى وآله الائمة الاصفياء صلوة لا انقطاع لها ولا انقضاء

١٦ ١٣ ه

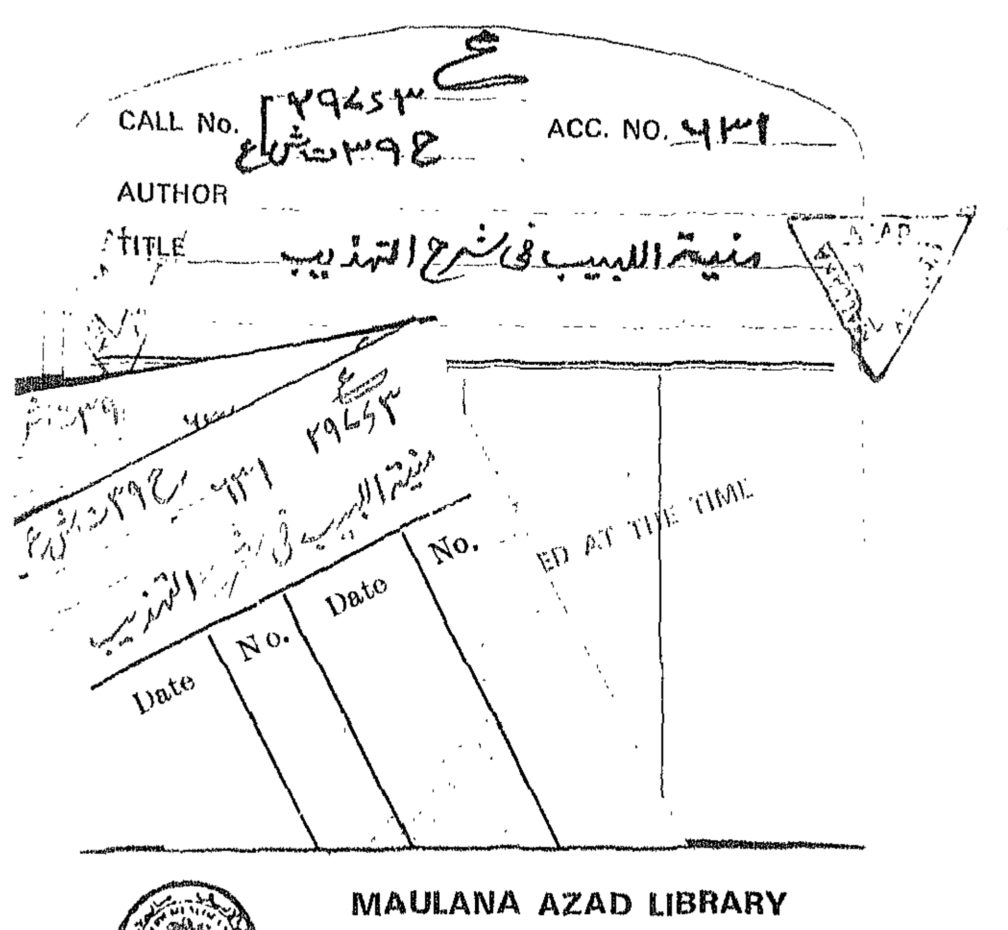
اشتہار

مطبع ریاض الرضا

نیازمند نے یہ مطبع شہر لکھنؤ محلہ اشرف آباد میں جاری کیا ہے جن حضرات کو کوئی کتاب وغیرہ چھپوانا منظور ہو وہ ارسال فرمائیں انشاء اللہ بصحت و خوبی چھاپ دیجائیگی

المشتہر

سید رضا حسین حدیث خوان





MAULANA AZAD LIBRARY
ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY

RULES:—

1. The book must be returned on the date stamped above.
2. A fine of Re. 1.00 per volume per day shall be charged for text-books and 10 Paise per volume per day for general books kept over-due.